BIOGRAFIA DE AGUSTIN DE HIPONA

Peter Brown





“La representación que Peter Brown hace de San Agustín y su época (354-430) es un logro brillante. Destinada tanto al erudito como al lector en general, seguramente causará impacto en ambos; su aire de frescura y descubrimiento, de ver cosas antiguas bajo una nueva luz, produce algo así como el efecto de ver una gran pintura restaurada… El propio Agustín está aquí en todas sus extrañas y múltiples transformaciones…”. John Raymond en *The Sunday Times*.

“Esta vida de San Agustín ocupará su lugar como la mejor biografía escrita hasta ahora… El libro del señor Brown es el primer intento exitoso de mostrar la continuidad y el desarrollo auténtico del hombre. Ha alcanzado la verdadera estatura de su tema… El lector sentirá al final que entiende mejor la contribución que la cultura romana hizo al cristianismo; y que tiene una idea menos cruda de cómo era vivir en un Imperio Romano moribundo, justo en el momento en que los invasores bárbaros rompieron las fronteras occidentales para siempre”. Profesor Owen Chadwick en *The Catholic Herald*.

epublibre

Peter Brown

BIOGRAFÍA DE AGUSTÍN DE HIPONA

ePub r1.0
Titivillus 28.08.2024

Título original: *Augustine of Hippo – A biography*
Peter Brown, 1967
Traducción: Santiago Tovar & M.ª Rosa Tovar

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.1







Índice

Prefacio

He tratado en este libro de comunicar algo sobre el transcurso y la forma de la vida de Agustín. No solo vivió Agustín en una época de rápido y dramático cambio, sino que él mismo estaba constantemente cambiando. El historiador de la decadencia del Imperio Romano puede seguir a través de su vida las evoluciones que llevarán a Agustín del muchacho de escuela, llorando sobre la vieja historia de Dido y Eneas en una provincia segura, al fin de su vida como obispo católico de un puerto del norte de África, que fue bloqueado por las bandas guerreras de una tribu que había llegado recientemente del sur de Suecia. El historiador puede también calibrar algunos de los cambios más difíciles de captar en el hombre mismo: recordará constantemente, a menudo por un detalle aislado —por nada más, quizá, que por una frase retorcida usada como alusión a un amigo— las jornadas largas e interiores de Agustín. Más difícil todavía, y más satisfactorio, es para el historiador tratar de comprender esa área crucial donde los cambios internos y externos se mezclan unos con los otros. Agustín tendrá que estar a la altura de las nuevas circunstancias; su forma de vida será inconscientemente transformada por largas rutinas; y las circunstancias exteriores poseerán distintos significados en las diferentes épocas de su vida en función de sus preocupaciones personales. Escribiendo, actuando, influyendo sobre un número cada vez mayor de hombres, ayudará a precipi-

tar cambios en el mundo que le rodeaba, que no era menos precipitado que sus propias transformaciones interiores. Quedaría más que satisfecho si he dado una idea sobre la forma tan aguda de sucederse estos cambios y si de esta forma he animado a otros a que crean que es posible vislumbrar una figura en un pasado tan distante.

Inevitablemente, esta perspectiva me ha llevado a concentrarme en algunos aspectos de la vida de Agustín más que en otros. Buscando la forma de tratar estos cambios que he descrito, me doy cuenta de que me he quedado con una sola cara de la moneda; me encuentro, por ejemplo, ante la rutina diaria de Agustín como obispo y lejos, en cambio, de sus especulaciones sobre la Trinidad. Espero, sin embargo, que mi perspectiva no servirá para excluir deliberadamente facetas completas de la vida de Agustín, y menos aún para disminuir la riqueza de su pensamiento. Al fin y al cabo puedo estar seguro de que Agustín ha sido tan excelentemente estudiado en las pasadas generaciones, que si yo no he hecho justicia a muchos aspectos de su vida, su pensamiento y su personalidad, hay otros que llenan estas lagunas. El lector, por tanto, debe saber que muchos de los autores a los que constantemente me refiero son para mí mucho más que nombres, y sus opiniones cimientan o complementan la mía propia; son los gigantes en cuyas espaldas me siento honrado con apoyarme.

El estudio de Agustín es interminable —sin embargo, existe afortunadamente una colección bibliográfica moderna bien dirigida[1]. Se puede solamente concluir, como del estudio de Agustín, reflejando que *«When a man hath done, then he beginneth»* («Cuando un hombre ha terminado, entonces empieza», Ecclus. 18, 6). He elegido, por tanto, dentro de lo posible, referirme a aquellos tratados que hasta la fecha me parece que tratan más exhaustivamente las impli-

caciones y opiniones divergentes que rodean cada cuestión que he tocado. Me doy cuenta de que he omitido, de esta forma, la obra de algunos eruditos porque sus contribuciones, aunque importantes, han sido ahora asimiladas por la erudición moderna agustiniana. Esto también significa pasar por alto muchas controversias para hacer justicia, sin embargo, a una de las que podrían haber ocupado un volumen entero. Creo que los libros y artículos que he incluido serán como plantas, las que, al crecer, revelarán todas las ramificaciones del sistema de raíces del estudio moderno de Agustín y su época.

Vaya mi agradecimiento, primero y principalmente, al director y miembros del All Souls College de Oxford. Solo la rara tranquilidad de este colegio pudo hacer posible la idea de embarcarme en esta obra; solo su atmósfera distintiva pudo refrescarme y estimularme mientras la realizaba. He tratado, a través de ella, de estar a la altura del alto nivel alcanzado por el último romanista, profesor Momigliano. Estoy agradecido a los muchos doctos amigos que me han animado mientras escribía, y que se han esforzado en corregirme cuanto había escrito; especialmente a mi maestro, el Reverendo Dr. T. M. Parker, al Reverendo profesor H. Chadwick, y a Robert Markus. Me he beneficiado grandemente con la erudición de John Matthews y sus vívidos comentarios sobre ciertas facetas de la época de Agustín. También me doy cuenta de que estoy en deuda con mis estudiantes, lo que es menos fácil de particularizar. Todos los años, el entusiasmo y el vivo interés con que un grupo de alumnos no graduados de la Modern History School de Oxford cruza ese puente solitario y precario arrojado por su sílabo entre la historia antigua y medieval entre las disciplinas de los historiadores, los teólogos y los filósofos, me ha reforzado en mi propia fascinación por Agustín y su época.

Las dificultades hasta entregar este libro a imprenta hubieran sido infinitas si no hubiera podido confiar en el cuidado escrupuloso, el interés y el acumen bibliográfico de Michael Walsh; el lector debe agradecerle, como yo lo hago calurosamente, las tablas cronológicas y el inventario invaluable de traducciones inglesas de las obras de Agustín. El índice pertenece al Padre Charlier de Heythrop College. Afortunadamente he contado con la mecanografía cuidada y perfecta de la señora Sheila Clayton. Para terminar, mi mujer me ha ayudado a apreciar, en nuestra labor conjunta, la fuerza de la observación de Agustín de que «un amigo es aquel al que uno puede atreverse a participar los secretos del corazón».

All Souls College,

Oxford.

Junio 1966.

Abreviaturas

En las notas a pie de página he usado las siguientes abreviaturas de títulos y ediciones tipos.

Misc. Agostin. 1 = Morin, Sermones post Maurinos Reperti, *Miscellanea Agostiniana*, 1, 1930.

P.L. = J.P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina* (número del volumen en romanos, número de columna en arábigos).

Vita = Sancti Augustini Vita a Possidio episcopo (vid. esp. pag. 547, n. 10.

PRIMERA PARTE
354 - 385

TABLA CRONOLOGICA A

354		Agustin nace en Tagaste
361	Emperador Juliano (hasta el 363)	
364	Cisma rogatista	
367	Ausonio tutor de Graciano en Trieste	
370		Vuelve de Madaura a Tagaste
371		Va a Cartago por primera vez
372	Revuelta de Firmo	Muere Patricio
		Toma una concubina
373	1-XII. Consagración de Ambrosio	Lee el *Hortensio* ? Nacimiento de Adeodato
374	Muerte de Firmo	
375	17-XI. Muere Valentiniano I	Vuelve de Cartago a Tagaste para enseñar
376		Muerte de un amigo; vuelve a Cartago
378	9-VIII. Derrota contra los visigodos y muerte de Valens en Adrianopolis (Edirna)	
379	Toma el mando del Imperio Teodosio I Consultas de Ausonio	
380	? Vindiciano procónsul en Cartago	Escribe *De Pulchro et Apto* (no existente)
383	Revuelta de Máximo (junio)	
	Fausto de Milevis llega a Cartago	Zarpa hacia Roma
	Ambrosio en Trieste (de octubre al siguiente enero) Hambre en Roma	
384	Símaco, prefecto de Roma Controversia del Altar de la Victoria (verano) Fecha dramática de la *Saturnalia* de Macrobio	Nombrado profesor de Retorica en Milán (otoño)
385	Jerónimo zarpa (347-?420) de Ostia hacia el Este (agosto)	Mónica llega a Milán (al final de la primavera

I

África[1]

La ciudad de Tagaste (actual Souk Ahras, Argelia) contaba ya 300 años de existencia cuando, en el año 354, nació allí Agustín. Era uno de los muchos núcleos de brillante conciencia de sí mismos que los romanos habían desperdigado por todo el norte de África y se llamaba a sí misma el «esplendidísimo concejo» de Tagaste[2].

Desde el siglo I a. J.C., un «milagro económico» había transformado el interior del norte de África[3]. Nunca más se extendería la prosperidad de forma tan eficaz sobre un área tan amplia. Durante el siglo II d. J.C., en los altiplanos y valles de la meseta —la vieja Numidia— donde nacería Agustín, se había cultivado cereal, se habían establecido ciudades y construido una red de carreteras. Incluso más al sur, más allá de los montes del Aures, una línea de fortines guardaba el límite entre el cultivo intensivo y el terreno baldío, en el mismo borde del Sahara. En aquella era de opulencia los habitantes de una región, Tisdrus, la moderna El Djem, habían edificado en medio del llano un anfiteatro casi igual en tamaño al Coliseum romano; pero el más característico monumento de este periodo de pujante expansión se encuentra en una inscripción de Timgad, ciudad más al sur de Tagaste, en lo que es ahora la desolada región montañosa de Argelia meridional: «La caza, los baños, juegos y risas, ¡eso es la vida para mí!»[4].

En el siglo IV la anterior expansión se había detenido de modo siniestro: cesaron los proyectos arquitectónicos, los antiguos monumentos públicos comenzaron a agrietarse y barrios de chabolas, tan caóticos como las tortuosas callejuelas de los bazares de una ciudad árabe, empezaron a presionar sobre la cuadrícula geométrica de avenidas de las viejas ciudades romanas. La riqueza de África se había alejado de sus anteriores centros. En su lugar, bosques de olivos comenzaron a cubrir las laderas de la Numidia meridional. Agustín podía trabajar toda la noche en África, con la lámpara abundantemente aprovisionada del áspero aceite africano: era una comodidad que echaría de menos durante su estancia en Italia[5]. Este aceite provenía de pequeños comerciantes, de pueblos a los que faltaba la elegancia ostentosa de las ciudades romanas. Estos toscos campesinos, que suspicaces frente al mundo exterior, vivían en estrechas comunidades, y cuyos hábitos de existencia habían cambiado muy poco desde la época prehistórica, se habían convertido en árbitros de la prosperidad de África: «Aquí yace el pío Diòn; vivió 80 años y plantó 4.000 árboles»[6].

Tagaste, la ciudad de Agustín, se elevaba en la meseta al borde de esta nueva África; era administrada desde Cartago, aunque había pertenecido anteriormente al antiguo reino de Numidia.

Solemos imaginarnos el África de Cartago, el África de la costa mediterránea. Sin embargo Agustín creció a más de 300 kilómetros del mar y una altura de 600 metros, separado del Mediterráneo por amplios bosques de pinos y elevados valles plantados de olivos y cereales. Siendo niño, podía imaginarse el mar unicamente mirando un vaso lleno de agua[7].

Este era, pues, un mundo de agricultores. Una ciudad era un símbolo de civilización, y no era una unidad ajena a la

campiña. Aunque llenas de orgullo, estas Romas en miniatura no alcanzaban una población de más allá de unos pocos millares, que vivían de idéntica manera que los actuales habitantes de un pueblo de España o de una población del sur de Italia. En el campo era, pues, donde se procuraban los placeres de la vida aquellos que podían. En los mosaicos se ven grandes casas de campo de los romano-africanos: villas de dos pisos, rodeadas de caballerizas, estanques llenos de peces y ornamentales bosques de cipreses. Allí se encuentran sus propietarios vestidos con los trajes flotantes de la época, cazando a caballo, y recibiendo homenajes de sumisos campesinos. Estos hombres eran los *patroni*, los protectores de su comunidad, tanto en la ciudad como en el campo. Cuando estos atravesaban el foro con su numeroso séquito, sabía muy bien el pobre que tenía que levantarse y hacer una profunda inclinación ante su señor[8].

La miseria también existía en el campo: la miseria de gentes al borde de la inanición, una brutalidad como la de la Rusia zarista. Diez años antes del nacimiento de Agustín, el sur de Numidia había sido testigo de una rebelión de campesinos matizada, muy significativamente con una forma combativa de cristianismo. Agustín, respetable miembro de una ciudad romana, se encontraba protegido de esta miseria. Sin duda, como maestro de escuela y más tarde como obispo, formaba parte de una clase minoritaria que carecía de contacto directo con el campo: se podía permitir, incluso, hablar tecnológicamente sobre la jardinería o considerar la agricultura como un «ejercicio físico»[9]. Amarrado a su mesa de trabajo, en años posteriores, guardaba solo una memoria lejana de los largos días en los que había vagado por el campo cazando pájaros[10].

Para ser pleno miembro de una ciudad romana, Agustín tenía que ser libre y civilizado, no necesitaba ser rico. Su pa-

dre, Patricio, era pobre, un *tenuis municeps*, un ciudadano de modestos medios económicos[11]. Agustín crecerá en un mundo duro y lleno de competencia, en medio de gente bien nacida, empobrecida y orgullosa. Una educación clásica era uno de los pocos caminos del éxito para estas personas; y por poco pudo evitar el no perder también esta posibilidad. Sus primeros años se veían ensombrecidos por los sacrificios que hizo su padre para darle esta educación que era una necesidad vital: Patricio y su familia se veían obligados a ir pobremente vestidos[12]. Había que economizar; hubo incluso un año desastroso en el que Agustín tuvo que interrumpir sus estudios en la agradable ciudad universitaria de Madaura (o Madauros, hoy Madourouch) para llevar una vida desenfrenada en la ruda Tagaste[13]. Sus primos fueron menos afortunados, pues quedaron sin una educación apropiada[14], teniendo que hacer frente a la pobreza y monotonía del mundo estrecho de los terratenientes iletrados.

Con todo Patricio podía contar, quizá como pariente, con el patronato de un personaje local, Romaniano[15]. Romaniano iba frecuentemente a Italia a defender su propiedad ante el tribunal imperial. Cuando volvía a Tagaste mostraba su poder dando espectáculos de fieras y otorgando su tutela a jóvenes como Agustín. Entonces recibía estatuas y discursos de sus conciudadanos. Podía aspirar también a recibir del Emperador títulos y posiciones administrativas[16].

En el fluido mundo del siglo IV, la mente y el talento podían cerrar la brecha que existía entre un Patricio y un Romaniano. El año 385 Agustín será profesor de Retórica en Milán. Se encontrará en posición de acariciar la idea de casarse con una rica heredera y alcanzar un gobierno de provincia[17]. En aquella época podía muy bien haber reflejado, como otro africano de su tiempo, que había alcanzado tam-

bién el éxito: «Crecí en el campo, hijo de padre pobre e ineducado. He llegado, a través del cultivo de la literatura, a vivir la vida de un noble»[18].

Porque hombres como Patricio y Romaniano no se consideraban romanos en vano. Es de lo más improbable que Agustín hablara otra lengua fuera del latín. Entre la cultura latina, en la que él se había educado exclusivamente y con tanto éxito, y cualquier tradición «nativa» preexistente, se interponía un inconmensurable abismo cualitativo: el que separa a la civilización de la ausencia de ella. Lo que no era romano en África, solo podía ser pensado por tal hombre desde el punto de vista romano. Agustín usará la palabra «púnico» para describir los dialectos nativos que la mayoría de los hombres del campo hablaban exclusivamente y que muchas gentes de la ciudad compartían con el uso del latín. Esto no era así porque ellos hablaran la lengua de los antiguos cartagineses, sino porque Agustín, un hombre educado, aplicaba indistintamente el término tradicional e indiferenciado a toda lengua hablada en el norte de África que no fuera latín[19].

Sin embargo, incluso el África plenamente romanizada del siglo IV siguió siendo extranjera en la opinión del resto del mundo romano. Esta opinión era unánime: África se malgastaba en manos de los africanos[20].

En los días de su ostentosa opulencia, en los siglos II y III, la cultura romana había dado un giro acusadamente diferente en manos de ellos. Nos sorprenden por lo «barrocos» más que por lo clásicos[21]. El africano de talento, por ejemplo, se deleitaba en los intrincados juegos de palabras, retruécanos, rimas y acertijos; ya obispo, Agustín será muy admirado por su congregación gracias a su habilidad para desplegar complicados fuegos de artificio verbales[22]. Seme-

jante persona necesitaba de la polémica; se crecía en la autojustificación. Procuraba, asimismo, impresionar a sus compañeros con excéntricos giros y con símiles vívidos y rebuscados. A la edad de setenta años este fuego tan africano ardía aún con fuerza en Agustín: un antagonista parecía conceder que tenía un tímido punto de duda. «Cómo, parece que tu misma tinta se ha vuelto roja»[23]. Los mosaicos encargados por estos hombres eran brillantes, llenos de detalles minuciosamente observados de la vida cotidiana, un poco grotescos[24]. Hombres como estos podían escribir novelas, tenían una inagotable vista para el detalle, para la picaresca, e interés en las emociones del corazón, que han asegurado que los dos únicos libros de la literatura latina que un hombre moderno puede colocar junto a la ficción actual fueron escritos por africanos, *El Asno de Oro* de Apuleyo y *Las Confesiones* de Agustín. Agustín había sido alentado a llorar por la historia de Dido y Eneas, paréntesis muy africano en la vida de piadoso fundador de Roma[25]; y es un poeta africano quien rectificará las omisiones de Virgilio, escribiendo las cartas de amor de la reina abandonada[26].

Los grandes escritores africanos fueron, sin embargo, meteoros fugaces. El africano medio era más notorio como abogado. Agustín podría haber sido uno de ellos: «es una buena cosa el poseer elocuencia ejerciendo gran poder, el tener clientes dependiendo de todas las palabras de un cuidado discurso de su protector, poniendo sus esperanzas en su boca…»[27]. Como los litigiosos caballeros isabelinos, los «buenos colonos» de África tenían que ser también «expertos en la ley de los tribunales»[28], y, como entre los isabelinos, un legalismo seco, feroz, una dedicación apasionada a manipular con las formas públicas de vida argumentando en la sala de justicia, eran un complemento efectivo, en la mayoría de la fantasía y la sensibilidad en la minoría. Exac-

tamente al mismo tiempo los jefes de la Iglesia cristiana en África habían llevado a sus propias controversias este desarrollo. Una cultura abogadesca, astuta e implacable había proliferado en su nuevo ambiente clerical. Visto por un obispo italiano que le conocía bien y tenía sincera aversión a su teología, Agustín era simplemente el último ejemplo de una figura completamente familiar, el *Poenus Orator*, «el abogado africano»[29].

Agustín, sin embargo, decidió que preferiría ser maestro. También en esto los africanos habían demostrado su gusto característico. Veneraban la educación; hombres sencillos cubrían sus tumbas con inscripciones en malos versos; el nieto de un soldado moro se jactaba de que era entonces «un profesor de letras romanas»; otro se había llamado a sí mismo «el Cicerón» de su pequeña ciudad. En África, la educación romana había significado una condición social elevada para una multitud de gente menuda. La atmósfera era hostil para talentos genuinos. Los siglos IV y V en Aquitania y en el Alto Egipto estuvieron marcados por repentinas «explosiones» de talentos literarios[30]. En África, por el contrario, el polvo de la erudición se posaba pesadamente en los innumerables textos clásicos escritos por profesores africanos[31]. Tales hombres podían pronunciar *homo* correctamente[32]; uno de ellos escribió un libro sobre *Las Bodas de Mercurio y la Filología*; otro probó su superioridad ante Agustín tachándole de haber escrito «donatista» cuando un hombre educado diría «donatiano»[33]. De alguna manera las energías desbordantes de los siglos II y III habían llegado a agotarse: el África del siglo IV se había convertido en un remanso estancado aunque abundante[34].

En Tagaste, al menos, estos hijos de una burguesía mezquina triste y empobrecida se unieron en su juventud en

una búsqueda común de progreso. Podemos también, detrás de la biografía particular de Agustín, vislumbrar esta «biografía colectiva», los destinos de un notable grupo de jóvenes decididos a escapar a la inercia de una pequeña ciudad africana. Muchos de estos amigos estuvieron unidos desde el principio hasta el fin de sus vidas, y este corrillo de aplicados estudiantes había de convertirse en la plenitud de la edad en un formidable grupo de obispos que controlaría los destinos de la iglesia católica en África. *Dulcissimus concivis*: «mi queridísimo amigo y conciudadano»[35]; esta frase dicha por Agustín como obispo lleva al nuevo mundo de la jerarquía católica la antigua lengua de la vida pública romana.

Pero ya en la generación de Agustín, estos viejos modelos empezaban a no ser satisfactorios. El terrateniente rico, el estudiante aventurero, o el obispo pleitista tenían todavía que zarpar para Italia de cuando en cuando: *navigare* es un tema constante en las obras de Agustín[36]. Pero no satisfarían sus ambiciones tan fácilmente. Todos los jóvenes ambiciosos de Tagaste volverán para pasar el resto de su vida en un marco completamente provinciano, igual que los obispos de las pequeñas ciudades africanas. Y es que los emperadores no necesitaban de los servicios de estos meridionales, porque tenían que guardar la frontera del norte, que se encontraba amenazada. La corte se movía con los ejércitos entre la Galia, el norte de Italia y las provincias del Danubio. Para ellos África no era más que una segura fuente de impuestos, el granero fuertemente gravado de Roma. Los habitantes de Tagaste, Romaniano y su pequeño séquito de clientes, se encontraban menospreciados: como los anglo-irlandeses de fines del siglo XVIII, estos representantes de una sociedad próspera y altamente civilizada se veían condenados a mirar cómo su país se hundía en un estado de mera

«colonia», administrada por extranjeros del otro lado del mar[37].

Los tiempos habían cambiado. En el siglo IV el Imperio Romano hacía frente al esfuerzo de un estado continuo de guerra[38]. Era la presa de las bandas guerreras bárbaras por el Norte y desafiado por el reino militarista y bien organizado de Persia por el Este. Los emperadores patrullaban por sus fronteras a la cabeza de los regimientos de caballería pesada. Se les aclamaba con un entusiasmo que aumentaba con cada desastre como los «siempre Victoriosos», «Restauradores del Mundo». Los impuestos se habían doblado, incluso triplicado, en el recuerdo de la misma generación. Los pobres eran víctimas de una loca inflación. Los ricos se defendían acumulando cantidad nunca vista de propiedades. El propio emperador se convirtió en una figura remota y temible. Sus edictos se escribían con letras de oro en papel de púrpura y eran recibidos con las manos reverentemente cubiertas, «adorados» y normalmente eludidos. Sus servidores solo podían gobernar mediante el terror. Un hombre de dignidad como Patricio, que provenía de una clase acostumbrada a ser la indiscutible directora de la localidad, se encontraba empequeñecido por los grandes nuevos ricos y coartado y oprimido por los oficiales imperiales. Se vería también amenazado por el síntoma más ominoso en una sociedad civilizada: el endurecimiento espectacular de las leyes penales. Se le podría azotar; una ofensa al emperador o a sus servidores podía acarrear la ruina a una comunidad entera de respetables ciudadanos, dejándoles mutilados por las torturas o reducidos a la calidad de mendigos por multas aplastantes[39].

A pesar de todo, y como sucede muy a menudo, este mundo al borde de su disolución se había afirmado en creer que duraría eternamente. Los Jeremías del Imperio Romano

en declive aparecerán solo siendo ya Agustín anciano; no hay que sorprenderse del optimismo de la gente durante la juventud de Agustín. Inscripciones africanas hablarán de «época dorada en todas partes»[40], o del «vigor juvenil del nombre de Roma»[41]. Un obispo cristiano considerará al cristianismo y a la civilización romana como equivalentes: ¡Como si alguna virtud cristiana pudiera existir entre los bárbaros![42]. Un administrador poeta escribiría que Roma, gracias a «su larga vida ha aprendido a desdeñar la finitud»[43]. Sin duda Roma seguía siendo el «Imperio del Centro», porque como en la antigua China la gente educada no conocía otro estado civilizado. El Imperio Romano estaba todavía sostenido por la indiscutible lealtad de una clase parecida a la de los «mandarines» de la China Imperial, la clase de los senadores y burócratas cultos, que el joven Agustín confiaba en alcanzar.

Pero es precisamente en este aspecto de la vida romana donde había ocurrido el cambio más profundo. El viejo modelo de la vida civilizada romana dejó de satisfacer plenamente al hombre culto. Incluso llegarían a cambiar el modo de vestir. La impecable toga romana, por ejemplo, aparecería todavía en las estatuas de oficiales o personajes importantes, pero estas mismas personas importantes vestirían trajes tan brillantes que no tenían nada que envidiar a los de las «Mil y una noches»: una túnica ceñida que llegaba a las rodillas, recargada de bordados en los dobladillos; medias llamativas; una gran capa iba prendida sobre el hombro derecho con un broche de origen bárbaro y su ahuecada seda estaba calada de hilos de oro y decorada con aplicaciones de colores, de acuerdo con el rango de su dueño, bien representando figuras, dragones volantes o, en el caso de un cristiano piadoso, escenas de la Biblia. Tampoco vivían en las casas del pasado, de planta cuadrada alrededor de un patio,

sino en intrincados palacios, brillantes con aplicaciones de mármol y mosaicos irisados, construidos de adentro hacia fuera, para desembocar en las arcadas en las salas a distinto nivel con techos cupulados y una gran cantidad de pesados cortinajes en un nuevo sentido de intimidad y opulento misterio. La expresión de los romanos de época tardía en las estatuas, revela a menudo el cambio de mayor alcance de todos. Estas han dejado ya de ser retratos realistas: sus ojos levantados y sus facciones alargadas inmóviles, muestran una preocupación por el más allá, una vida interior, que no dudaríamos en asociar con un santo románico.

Para el joven Agustín, la vida tradicional será solamente una apariencia. En la cumbre de su carrera de profesor de retórica clásica, parte de él por lo menos, escuchará las enseñanzas de Manes, un visionario persa. Su vida cambiará por la lectura de las obras de Plotino, filósofo que «parecía avergonzado de existir en el cuerpo»[44]. Un gran senador pagano, Pretextato, hablará de sus títulos romanos tradicionales como de una «ruina» y de sus iniciaciones místicas como «una auténtica bendición»[45].

Ambrosio, enviado a Milán como gobernador romano, será ordenado allí obispo católico. Otro noble, Paulino, desaparecerá repentinamente de la desahogada vida de Aquitania para hacerse monje, dejando intrigado a su amigo, el anciano profesor Ausonio. Estos acontecimientos son presagios para el futuro de Agustín; será un maestro tradicional durante once años y monje y obispo los restantes cuarenta y cuatro de su vida. Como San Jerónimo escribió de una niña pequeña de esta nueva época: «¡En qué mundo ha nacido Pacátula! Rodeada de desastres mientras juega. Aprenderá a llorar antes que a reír… Olvida el pasado, huye del presente y espera con anhelo la vida futura»[46].

II

Mónica

Siempre hay algo de reto en el modo con que Agustín miraba las cosas, y no en último término para el biógrafo ya que su obra maestra es su autobiografía, las *Confesiones*, que escribió a los cuarenta y tres años, siendo ya obispo de Hipona. Estas abarcan los primeros treinta y tres años de su vida, y es por este libro por el que mejor se conoce la primera juventud de Agustín. Aún así no hay otro libro que socave con tal arte las pretensiones de una biografía convencional. Agustín deja claro, a lo largo de las *Confesiones*, que la evolución del «corazón» es la verdadera materia de la autobiografía[1]; y escrita desde el punto de vista del corazón, muchos de los detalles superficiales que un historiador exigiría sobre la juventud de Agustín, se hunden en el trasfondo. Por ejemplo, siendo joven, perdió a un amigo; ni siquiera sabemos el nombre de ese amigo; lo único que sabemos es que: «…mi corazón se llenó de tinieblas, y en todo cuanto miraba no veía otra cosa sino la muerte. Mi patria me servía de suplicio y la casa de mis padres me parecía la morada más infeliz e insufrible: todo cuanto había contado y comunicado por él, se me volvía en crudelísimo tormento, viéndome sin mi amigo. Por todas partes le buscaban mis ojos, y en ninguna le veía: todas las cosas me eran amargas y aborrecibles sin él, porque en ninguna de ellas le encontraba, ni podía ya decirme, como antes cuando vivía, y estaba fuera de casa o ausente: *espera, que ya vendrá*»[2].

Sin embargo, cuando considera un detalle pertinente para este análisis del corazón, Agustín lo precisa con una perceptividad asombrosa. No encontraba la razón por la que los hombres suelen olvidar cómo se habían comportado de pequeños. Sus padres le habían hecho creer sobre sí mismo, evidentemente, determinados estereotipos de piedad; por ello el obispo maduro buscaría en sí mismo[3]. Lo que encontró no fue un «inocente pequeño»: se había arrojado al pecho nutricio con glotonería desordenada; se había enfurecido cuando no había podido comunicar sus deseos; «es la debilidad física de un niño lo que le hace parecer 'inocente', no la calidad de su vida interior. Yo mismo he sido un niño celoso: demasiado joven para hablar y ya lívido por la cólera cuando miraba a otro niño mamando»[4]. Con todo, también observará momentos de felicidad sin nubes: «me fue dada la bienvenida a este mundo por la comodidad de la leche de mujer… Fue una buena experiencia para ellos el que yo aprovechara tanto bueno de ellos… Después, comencé a reír: primero dormido; después ya despierto»[5]. Las *Confesiones* están de este modo salpicadas con manchas de cálida luz.

Solo sabemos por referencias de pasada en las *Confesiones* y en otras obras, que Agustín tenía por lo menos un hermano, Navigio, quizá dos hermanas, y que su madre, Mónica, debía de tener 23 años cuando él nació. Lo que Agustín recordaba en las *Confesiones* era su vida interior, y esta vida interior está dominada por una figura: su madre, Mónica.

Pocas madres sobreviven al sernos presentadas solamente en lo que han llegado a significar para sus hijos, y mucho menos a un hijo tan complicado como Agustín. Las relaciones entre madre e hijo, que se entretejen a lo largo de las *Confesiones*, forman el hilo por el que el libro es justamente

famoso. Pero para enlazar una relación hacen falta dos personas. Lo que Agustín dice sobre Mónica arroja tanta luz sobre su propio carácter como sobre el de su madre, y lo que dice es menos importante que el modo en que lo dice. De vez en cuando vislumbramos una mujer impresionante, muy parecida a lo que su hijo hubiera querido ser, cuando obispo: comedida, digna, por encima del chismorreo, firme pacificadora de sus amistades y capaz, como su hijo, de un sarcasmo eficaz[6]. Había sido criada austeramente en el seno de una familia cristiana[7] y estaba adherida a las prácticas tradicionales en la Iglesia africana, que las personas instruidas habían abandonado tachándolas de «primitivas», como los ayunos de los sábados[8] o las comidas sobre las tumbas de los muertos[9]. Sin embargo, puede que ella no fuera un alma enteramente simple, pues creyó, por ejemplo, que una buena educación clásica, aunque fuera pagana, haría con el tiempo de su hijo un cristiano mejor[10]. Sobre todo era una mujer de profundos recursos interiores: sus certidumbres eran asombrosas; los sueños, en los que preveía el curso de la vida de su hijo, impresionantes; y tenía confianza en que podía distinguir instintivamente cuáles de estos sueños eran ciertos[11].

Con todo, la equilibrada imagen de Mónica que Agustín presenta en el libro IX de las *Confesiones* se disuelve en la mayoría de los libros anteriores. Según la descripción de Agustín de comienzos de su vida, Mónica aparece, sobre todo, como una figura implacable: «Le gustaba tenerme consigo, como es corriente entre las madres, pero mucho más que a la mayoría»[12]. Siempre que uno de sus hijos se iba por mal camino, «actuaba como si sufriera los dolores del parto»[13]. Esta madre absorbente, profundamente herida por las rebeliones de su hijo, es la Mónica que vemos normalmente por los ojos de Agustín. A los 28 años, siendo un

joven consciente y brillante, engañó a su madre escapándose de noche para zarpar hacia Roma en lugar de hacer frente a la culpa de abandonarla: «No tengo palabras —escribió— para expresar el amor tiernísimo que me tenía y cuanto mayor y más angustioso era el cuidado que tenía de procurar para mi alma el ser y la vida de la gracia que el que tuvo para darme a la luz al mundo. Y así no veo como sanaría mi madre de aquel golpe; pues sin duda mi muerte y en tan mal estado le hubiera destrozado las entrañas, y traspasado de muerte el corazón»[14]. «Si las ánimas de las muertes tomaban parte en los asuntos de la vida, si eran verdaderamente ellas mismas las que nos hablaban cuando las vemos en sueños… entonces mi piadosa madre no hubiera dejado de visitarme una sola noche, esa madre que me seguiría por tierra y mar, que viviría conmigo»[15].

Más tarde, Agustín se dio cuenta de que había existido un elemento de «deseo no espiritual»[16] en el devorador amor de Mónica por él; pero con todo ello, siempre había estado acertada; había sido la voz de Dios en los comienzos de su vida[17] y él nunca se había visto obligado a decirle una palabra dura[18], ni siquiera cuando su madre le echó de casa cuando era un hereje maniqueo, o cuando a resultas de las disposiciones de ella se vio forzado a alejarse de una mujer con la que había vivido quince años.

Como contraste, el padre de Agustín, Patricio, nos es desconocido. Agustín, hombre de numerosos y significativos silencios, pasará sobre él fríamente. Patricio era generoso pero de «temperamento exaltado»[19]. Había estado inmoderadamente orgulloso de su hijo y era admirado por todos los sacrificios que hizo para completar la educación de Agustín[20]. Agustín recuerda una escena en los baños en la que el padre habíase entusiasmado al ver que su hijo había alcanzado la pubertad[21]. Todo lo que dirá el hijo, en respues-

ta, es que «vio en mí solo cosas vanas»[22]. Patricio murió precisamente después que hubo conseguido juntar suficiente dinero para mandar al brillante hijo a Cartago: Agustín, que pronto experimentará y expresará profundo dolor por la pérdida de un amigo, mencionará la muerte de su padre solo de pasada[23].

Lo que Agustín recordaba más vívidamente de sus padres era la tensión subterránea. Mónica conocía muy bien los límites de Patricio y diría sarcásticamente a sus amigas que al fin y, al cabo ellas eran las «esclavas» de sus maridos: no estaba hecho para ellas el «rebelarse contra su amo y señor»[24]. Patricio no la golpeaba nunca, en contra de lo que hacían otros maridos, y ella esperaba a que su enojo decayera sin decirle una sola palabra provocativa. Entonces explicaba cómo había tenido ella la razón. Patricio le era infiel, y ella volvió a esperar, en silencio, hasta que con seguridad él se hizo cristiano[25]. En la niñez de Agustín el cristianismo formó parte de esta tensión, «…ya creía en Vos, juntamente con mi madre y toda nuestra familia, exceptuando a mi padre, cuyo respeto y autoridad nunca preponderó en mi estimación al aprecio que yo tenía y hacía de la piedad de mi madre… Y, por otra parte, mi madre ponía todo su celo en procurar que os tuviese a Vos, Dios y creador mío, por mi padre verdadero, más que a aquel que me había engendrado y por el que Vos me habíais dado la vida…»[26].

Por afirmaciones como estas, Agustín ha traído merecidamente sobre sí la atención de los modernos interpretes psicólogos. Es a una cosa, sin embargo, a la que se debe prestar la debida atención, y es la tensión manifiesta de su niñez, todavía viva en el espíritu de Agustín cuando, ya maduro, escribió las *Confesiones*; y es completamente distinto seguirle la pista a esta tensión desde sus raíces, en la niñez de Agustín, y a lo largo de una vida variada y prolongada. Las

inesperadas combinaciones, ramificaciones y conclusiones, que un auténtico conocimiento de la psicología moderna nos haría esperar, escapan al historiador[27].

Ambos progenitores, sin embargo, tenían una cualidad común: la decisión. Patricio mostró una «terca resolución» para educar a su hijo[28]; Mónica vivió nueve años más igualmente convencida a su modo de que «el hijo de tantas lágrimas no podía perderse»[29]. Agustín fue capaz de apropiarse de esta cualidad, y no fue logro mezquino. Se ve el resultado especialmente en la manera como acosó a sus adversarios eclesiásticos y se afirmó con fuerza en sus propias ideas. Podemos bien considerar que Patricio y Mónica fueron los padres más apropiados para un obispo católico del África del siglo IV.

Con todo ello, Agustín crecerá entre personas cuyas relaciones personales nos sorprenden por lo vehementes. Los habitantes de Tagaste viven puertas afuera, en público. El hombre que se llevara mal con su esposa, pasaba el día en el foro, rodeado de amigos clientes, con el corazón desfalleciente, mientras se ponía el sol y se hacía la hora de volver a casa. «He disfrutado la clara luz del sol y la mayoría de mis días… Fui siempre amable con todo el mundo: ¿por qué no deberían echarme todos de menos?»[30].

Era esta una vida en la que todos procuraban mantener, sobre todo, su reputación: «vivir eternamente en la boca de la gente»[31] era la ambición del africano próspero. Leyendo las inscripciones funerarias nos damos cuenta de que solo un romano africano, como Agustín, podía haber pensado que un «amor a la gloria» era suficiente para estimular a los antiguos romanos[32]. Esta fachada hacia el público era sobremanera frágil. Los africanos eran expertos en desenmascarar a sus vecinos, y el propio Agustín era un consumado maestro en la ironía dura. Africanos característicos tanto

Mónica como el amigo de Agustín, Alipio, vieron cómo sus vidas cambiaban por un sarcasmo suelto que desinfló repentinamente su inmenso sentido de la dignidad[33].

La vida de una ciudad pequeña podía ser desgarrada por largos y rencorosos odios familiares. Se podía palidecer de cólera al oír las palabras «mi enemigo»[34], cantadas en los Salmos. No sorprende que la «envidia» fuera una de las emociones que Agustín comprendía más profundamente; y se aprecia el poder que tenía entre sus paisanos africanos por las colecciones de amuletos contra el mal de ojo[35].

Sumamente puntillosos, estos hombres se eran ferozmente leales. Agustín, como veremos, apenas estará un momento de su vida sin algún amigo, o incluso algún pariente, a su lado. Ningún pensador de la Iglesia Antigua está tan preocupado con la naturaleza de las relaciones humanas; pero entonces, pocos ambientes hubieran impreso su importancia en Agustín tan vivamente como el mundo de estrechos vínculos en el que había crecido.

Los modelos más profundos de la imaginación de estos hombres pueden verse en sus creencias religiosas. Los habitantes númidas de la meseta estaban estrechamente relacionados con los modernos bereberes, grupo que ha mantenido siempre un modo de vida distintivo. Incluso el nombre de Mónica puede ser indicio de las primeras creencias de su familia, derivado de una deidad local, la diosa Mon[36]. Igual que los cartagineses, los númidas no habían adorado nunca a los humanizados dioses olímpicos de la Grecia y Roma clásicas. Sus dioses habían sido dioses de las alturas venerados en montañas sagradas y parientes próximos, a través de los fenicios, del temible Jehová. El Sumo Dios de África era Saturno: «Padre Supremo», «Santo», «Eterno». Su religión era de temor, de expiación a través del sacrificio, de pureza ritual. Enviaba sus mandatos por los sueños. En conjunto,

era un padre exigente, mal definido, y llamado con temor reverente «el viejo». Sin embargo, en Cartago, este padre terrorífico estaba eclipsado por una gran deidad femenina, la *Dea Caelestis*, la «Diosa Celeste»; una figura maternal, absorbente, a la que hasta los padres cristianos dedicaban sus hijos prudentemente[37].

La religión de los cristianos en África era también violenta. Se buscaban las experiencias estáticas en la embriaguez, cantos y danzas salvajes[38]. Sin lugar a dudas el alcoholismo se encontraba ampliamente extendido en las congregaciones africanas[39] los sueños y los trances eran corrientes[40]: simples campesinos yacían varios días en estado de coma[41], y Mónica, como ya hemos visto, ponía gran confianza en los sueños[42]. Se consideraban estos sueños como vislumbres de otro mundo, que presionaba muy físicamente para dirigir e inspirar a los hombres en su sueño[43]: tales sueños eran «grandes», particularmente afectados por terribles combates[44]. Durante dos generaciones la mayoría de los cristianos de África se habían agrupado alrededor de una casta de obispos «puros», rechazando el mundo exterior como «impuro»: una parte de sus adheridos se habían hecho notorios por una combinación de agresión a los extraños, y sus tradiciones de suicidio ritual[45]. Igualmente violentos, Agustín y sus amigos encontraban digno de crédito, en su época maniquea, que los cuerpos se encontraran divididos entre el bien absoluto y el mal irrefutable[46].

Es fácil mostrarse locuaz sobre el «temperamento africano»[47]. Pero sería superficial ignorar la fortaleza de los modelos rudos y exigentes de comportamiento habitual en una sociedad provinciana. A los 30 años, este estilo de comportamiento no afectará a Agustín, pues la primera parte de su vida había alcanzado el cenit: era un retórico clásico en Milán e intentaba residir en Italia. Se le podría considerar

como un ruso occidentalizado del siglo XIX establecido en París. Pero pronto volverá a casa a pasar el resto de su vida recluido, primero como sacerdote y más tarde como obispo, entre los hombres sencillos de África: como la «Santa Rusia» del siglo XIX este mundo se cerrará alrededor suyo, y, como ocurre muchas veces en el caso de hombres educados, de la forma más efectiva por haber sido anteriormente rechazado.

III

Educación

El crecimiento de Agustín fue el de un joven sensible, ansioso de verse aceptado, de competir con éxito, de evitar el ser avergonzado y temeroso de la humillación de ser golpeado en la escuela[1]. Jugaba en el campo, en los alrededores de Tagaste, donde acechaba a los pájaros[2] y observaba los rabos de las lagartijas contorsionándose[3]; consideraba los truenos como el estrépito de las ruedas de las cuadrigas romanas sobre el empedrado tosco de las nubes[4]. No obstante, Agustín no menciona nunca las flores maravillosas de la primavera africana; su sentido del olfato no era particularmente agudo[5]. En sus obras aparecen más a menudo las montañas: la luz del alba deslizándose por los valles[6]; la visión repentina de una ciudad lejana desde las laderas boscosas de un desfiladero[7]. Sobre todo, él estaba rodeado por la luz. La luz del sol africano era la «reina de todos los colores derramándose sobre todas las cosas»[8]. Los efectos de la luz le estimulaban vivamente. Su único poema es en alabanza al cálido brillo del cirio pascual[9].

En conjunto hay pocos paisajes naturales en torno a Agustín. En su lugar, hay caras: caras vivas, con los grandes ojos de un mosaico romano tardío, ojos que denuncian la vida interior del hombre, escondida, excepto en ellos, por la envoltura pesada de la carne[10]. Sobre todo, habrá muchas voces. El mundo de Agustín está lleno de sonidos: los cánticos de los salmos, canciones de cosecha y, lo más delicioso de todo, los discursos arrebatadores de sus compañeros.

«Palabras, que son como unos vasos escogidos y preciosos»[11]. ¿Qué es el bien? «la cara de un hombre: facciones regulares, la tez brillante, cara encendida de buen espíritu»; y, por supuesto, «un discurso que comunique su mensaje con encanto, con una voz bien timbrada para mover los sentimientos de los oyentes y los ritmos melodiosos y alto sentimiento de una buena poesía»[12].

Agustín será educado para ser un maestro de la lengua hablada. El contenido de su educación fue árido, abiertamente pagano y sorprendentemente pobre: leyó bastantes menos autores clásicos que un estudiante actual. Virgilio, Cicerón, Salustio y Terencio fueron los únicos estudiados con detalle. Su educación fue exclusivamente literaria: la filosofía, ciencia e historia fueron igualmente ignoradas[13]. Sus métodos fueron, con la medida actual, serviles y miopes; y ponían una carga aplastante a la memoria: un amigo de Agustín se sabía todo Virgilio y gran parte de Cicerón de memoria[14]. El maestro explicaba todos los textos palabra por palabra, de forma parecida a como un experto en arte mira detenidamente una pintura con lupa. Era completamente imposible enseñar una lengua extranjera, como por ejemplo el griego, con semejantes métodos. Estremece pensar el modo en que debieron enseñar Homero a Agustín en Tagaste. Agustín encontró que el griego le aburría hasta la desesperación, al mismo tiempo que empezaba a «deleitarse» en los clásicos latinos[15]. El que Agustín dejara de aprender griego fue una gran desgracia para el sistema de educación romano tardío: será el único filósofo de la antigüedad que desconocerá virtualmente el griego[16]. De joven se lanzará, con lamentablemente mala preparación, a la tradicional búsqueda filosófica de la sabiduría. Un público griego culto hubiera tildado de «torpe y estúpido» al estudiante de la universidad de Cartago que solo sabía latín, familiari-

zado como estaba unicamente «con las opiniones de los filósofos griegos, o aún más, con recortes de estas opiniones recogidas aquí o acullá en los diálogos en latín de Cicerón», y no «con estos sistemas filosóficos tal como están, plenamente desarrollados, en libros griegos»[17].

Sin embargo, el contenido de esta educación no era tan importante como sus objetivos. Estos objetivos habían permanecido inmutables unos 800 años y se les perseguía todavía vigorosamente en el siglo IV en repletas y ruidosas aulas de retórica, tan lejanas entre sí como Burdeos y Antioquia[18]: estos objetivos eran «aprender el arte de las palabras, adquirir la elocuencia esencial para persuadir a los hombres de tu causa y exponer tus opiniones ante ellos»[19]. El producto ideal de esta educación era el orador, hombre que podía «producir placer en su argumentación por su vivacidad, por los sentimientos que dominaba, y por la facilidad con que las palabras venían a su boca, perfectamente adaptadas para revestir de estilo su mensaje»[20].

La gran ventaja de la educación que recibió Agustín residía en que, dentro de sus estrechos límites, era exigente de perfección. La intención consistía en ponderar la perfección intelectual de un clásico antiguo. Virgilio para ellos «no solo no había cometido nunca un error, sino que jamás había escrito un solo Verso que no fuera admirable»[21]. Cada palabra, cada giro en suma, de estos pocos clásicos era significativa. El escritor no escribía solamente: «tejía» su discurso[22]; era un hombre que había «ponderado con precisión el significado de todas y cada una de las palabras»[23]. No necesitamos más que ver como Agustín, siendo obispo, interpreta la Biblia como si todo su contenido estuviera «dicho exactamente como debiera estar»[24], para encontrar el efecto duradero de semejante educación. Agustín citara su nuevo «clásico» cristiano 42.816 veces (a menudo de memoria);

elegirá todas las palabras que escribe en cada pequeña nota[25]: es un hombre que ha sido enseñado a manejarse con infinita precisión en el ambiente restringido pero magníficamente planeado de una tradición vieja. Semejante persona podía comunicar su mensaje a un latino educado que se encontrara en el otro confín del mundo romano mencionando simplemente una figura clásica o citando medio verso de un poeta clásico[26]. No es sorprendente que este grupo de hombres que, por su educación, habían llegado a mantener con éxito este modelo tradicional de perfección definido rígidamente, llegaran, en el siglo IV, a mantenerse aparte, como una casta especial. A pesar de los orígenes humildes de muchos de ellos, un dominio común de la literatura latina, había levantado a estos hombres «sobre la masa común de los hombres»[27], tan realmente como aquella otra clase de «hombres superiores», los mandarines de la China Imperial.

Sobre todo, esta educación había enseñado a Agustín a expresarse a sí mismo. Fue animado a llorar y a hacer a otros llorar. Ganaría un premio en la escuela por revivir, en una oración, «la ira y el dolor» de Juno al ver salir a Eneas hacerse a la vela de Cartago a Italia. «Qué tiene que ver esto conmigo», diría Agustín a la edad de 43 años; «seguramente todo esto es solo humo y viento»[28]. Sin embargo, veinte años después todavía volverá a esto, su primer triunfo. Sin duda nadie que conozca su Virgilio «que leemos una vez como muchachos, de manera que este gran poeta, tomado como el mejor con diferencia, es absorbido en la primera ocasión», podría dejar de recordar la escena[29].

Agustín, a los 15 años de edad, había pasado por los terribles azotes de su escuela en Tagaste, había crecido como un niño bien dotado, rígidamente guiado por sus padres, capaz de amar lo que estaba aprendiendo. Había desarrollado, gracias a esta educación, una memoria portentosa, una aten-

ción tenaz para el detalle, un arte de abrir el corazón, que aún nos conmueve al leer sus *Confesiones*. En esta época habitaba en Madaura, ciudad universitaria con un ambiente distinguido, que podía jactarse del gran platónico y orador del siglo II, Apuleyo (conocido por nosotros, sobre todo, por su *Asno de Oro*, pero por Agustín como un filósofo excéntrico que había manipulado con la magia negra[30], el autor del *Sobre el Dios de Sócrates*[31]). Los maestros de Madaura eran paganos: les gustaba el foro con sus estatuas de los dioses, tanto como la plaza de cualquier colegio anglosajón[32]; ellos produjeron el mayor número de epitafios en verso hasta ahora descubierto en el África romana[33].

Sin embargo, al año siguiente, Agustín estaba de vuelta otra vez en Tagaste. Tenía que esperar un año mientras Patricio hubiera ahorrado suficiente dinero para que completara su educación en Cartago[34]. Fue este un año lamentable, marcado por un inquietante acto de vandalismo[35], y ensombrecido por el repentino y violento estallido de una adolescencia atrasada sobre un muchacho ambicioso, que había estado hasta entonces bajo una constante presión para salir con éxito de la escuela[36]. La situación no fue facilitada por la «enorme ansiedad» con que Mónica le había advertido contra el trato con las mujeres[37]. Un hijo de padres menos ambiciosos podría haberse casado a esa edad. Más tarde Agustín culpa a Mónica y Patricio (quizá se sintió resentido en aquella época) por no haber arreglado un matrimonio para «embotar las espinas»[38] de sentimientos que le angustiaban grandemente.

Es apenas extraño, por lo tanto, que la llegada de Agustín a Cartago en 371, cuando tenía 17 años, hubiera sido tan memorable: «Vine a Cartago donde el calderón de amores ilícitos saltaba y hervía alrededor de mí»[39]. La caldera tenía mucho que ver con el ardor de Agustín. La vida era cierta-

mente más animada en Cartago. Los estudiantes eran alborotadores, como era de esperar entre muchachos que habían venido a pequeñas ciudades provincianas de toda África a su primera experiencia de libertad en una gran ciudad. Los novatos y los maestros estaban aterrorizados por las pandillas de los «veteranos», los *eversores.* Agustín estaba sobresaltado por su violencia y anhelante de parecer «perteneciente» a ellos: porque ser un *eversor*, un «perturbador», era «un modo notable de estar a la moda»[40].

Sin embargo, la vida de una gran ciudad significaba poco para Agustín, comparada con la crisis largamente retrasada de su adolescencia. «Yo no estaba entonces enamorado, pero estaba enamorado del amor, y por mi necesidad me odiaba a mí mismo para no sentir más ansiosamente la necesidad... Dulce cosa era para mi el amar y el ser amado, especialmente cuando llegaba a gozar del cuerpo de la persona que amaba... con lo que alegre y contento, me ate con fuertes y funestas ligaduras, para ser después herido y azotado con las varas de hierro ardiendo de los celos, las sospechas, los temores, los enojos y las querellas»[41].

Eran los días en que Agustín al fin y al cabo admitiría que sus sentimientos se desbordaran. Descubrió el teatro: era este un mundo «lleno de imágenes de mi propia desgracia y de incentivos propios para avivar el fuego que en mi ardía»[42]. Gustaba, sobre todo, de observar la separación de los amantes: «...pues yo, desventurado de mí, amaba llorar y buscaba de que compadecerme y dolerme»[43].

Sin embargo, en un año todo esto había de cambiar, y lejos de ser el libertino que algunos autores han imaginado, convertido cuando contaba 32 años de una vida de desenfrenada sensibilidad, Agustín era, en realidad, un joven que había acortado peligrosamente el ardor de su adolescencia. En los dos años siguientes, suprimió ferozmente sus hir-

vientes sentimientos. Patricio debió morir probablemente al fin del primer año en que Agustín estuvo en Cartago: Mónica se apoderará de la labor de completar la educación de su hijo, otro vínculo para su corazón[44]. Agustín caerá, aproximadamente en esta época, en un matrimonio de «segunda categoría», tomando una mujer sin nombre como su concubina para los quince años siguientes: era una medida respetable para un profesor en ciernes en el Imperio tardío[45]. Había logrado, de este modo, lo que necesitaba: al fin y al cabo, «había fracasado al borde del matrimonio»[46]. Tanto si disfruto particularmente de la experiencia como si no, es otra cuestión. Después nació su hijo Adeodato. Este acontecimiento, mal recibido en su momento[47], puede haber tenido muy bien los efectos «sosegantes» que Agustín habría de recomendar más tarde a los maridos jóvenes[48].

Finalmente, a los 19 años, en 373, experimentara un profundo cambio en su vida; pasara por su primera «conversión» religiosa.

IV

«Sabiduría»

«Durante el curso de mis estudios, llegue a la lectura y explicación de un libro de un tal Cicerón, cuyo lenguaje casi todos admiran, aunque pocos se poseen de su espíritu y contenido. Este libro titulado *El Hortensio* contiene una exhortación a la filosofía; su lectura trocó mis sentimientos, y me mudo de tal modo, que me hizo cambiar mis ruegos y suplicas a ti, Señor: me dio planes y aspiraciones enteramente diferentes. De repente se me hicieron despreciables las vanas esperanzas en mi carrera, y con increíble ardor en mi corazón comencé a desear la posesión de la inmortal sabiduría, e intente levantarme para volver a ti… Estaba ardiente, Dios mio, de volar y elevarme sobre todas estas cosas terrenas hasta llegar a ti…»[1].

Desde siglos, la idea de la Filosofía ha sido adornada con un aura religiosa, que implicaba mucho más que una disciplina intelectual, era amor a la «sabiduría», y la «sabiduría» purificaría y consolaría a sus fieles; exigía a cambio, sacrificio propio y un reajuste moral. El sabio debía darse cuenta de lo que él mismo era, donde se encontraba en el universo, como esa parte suya divina superaría los placeres del cuerpo y las ambiciones ilusorias de la vida cotidiana; pues, como Cicerón había dicho en su *Hortensio*, «si las almas que poseemos son eternas y divinas, debemos sacar la conclusión de que, más fácil será para ellas subir y retornar al cielo, cuanto más las dejamos mantenerse en su actividad natural, es decir, en el razonamiento y la búsqueda de la cien-

cia, y cuanto menos atrapadas estén en los vicios y errores de la humanidad»[2]. La exhortación a amar la «sabiduría» siempre ha sido planteada en estos términos fuertemente religiosos. No sorprende que hacia el siglo IV, llegara a ser como cabeza de puente en la cultura tradicional, tanto para la idea de la conversión religiosa, como incluso para la conversión a la vida monástica[3].

Cicerón había apremiado a Agustín en la búsqueda de la sabiduría: «No seré seguidor de esta o aquella secta filosófica, sino que amaré la sabiduría, de cualquier especie que sea; la buscaré, la seguiré con empeño y la sujetaré abrazándome a ella con todas mis fuerzas. Eso fue lo que me emocionó de aquel discurso, me iluminó y me dejó encendido»[4].

La forma concreta de «sabiduría» que Agustín buscara, será desde luego, muy diferente de la que Cicerón hubiera reconocido como «sabiduría». Agustín pertenecía a una familia cristiana. De una época de la que solo han quedado los escritos de los adultos, es sumamente difícil captar la naturaleza del cristianismo que quedaba en un joven. Una cosa, sin embargo, era cierta: una sabiduría pagana, una sabiduría sin el «nombre de Cristo» era completamente impensable[5]. El paganismo no significaba nada para Agustín. En Cartago asistió a las grandes fiestas que se celebraban aún en el templo de la *Dea Caelestis*, pero lo hará de la misma manera en que un inglés protestante observa las procesiones católicas en Italia. Eran espléndidas e interesantes, pero no tenían nada que ver con la religión tal como la conocía Agustín[6]. Ademas, Agustín creció en una época en la que se pensaba que los hombres compartían el mundo físico con los demonios malévolos. Sentían esto igual que nosotros sentimos la presencia de millares de peligrosas bacterias. Se aplicaba el «nombre de Cristo» a los cristianos como una vacunación,

y era la única garantía de seguridad. De niño, Agustín había «recibido la sal» para protegerle de los demonios, y algo después, habiendo caído repentinamente enfermo, rogó que le bautizaran[7]. Estos ritos cristianos, desde luego, influían en la conducta de una persona adulta tan poco como la posesión de un certificado de vacunación, pero expresaban una mentalidad que había roto, por claramente «no higiénica», con la religión pagana del pasado clásico.

En Cartago Agustín había permanecido leal a la iglesia católica. Ya había llegado a amar las solemnes vigilias pascuales de las grandes basílicas[8]. Forastero de provincias acudía, por supuesto, a la iglesia a encontrar a una joven[9], de forma parecida a como el genovés Cristóbal Colon conoció a su esposa en la catedral de Sevilla.

Sobre todo, el cristianismo del siglo IV le debió de ser presentado al joven Agustín como una forma de «Sabiduría Verdadera». Cristo en la imaginación popular no era un salvador sufriente. No existen crucifijos en el siglo IV. Era, más bien, «el gran Verbo de Dios, la Sabiduría de Dios»[10]. En los sarcófagos de la época se le muestra siempre como un maestro enseñando su Sabiduría a un círculo de filósofos en ciernes. Para un hombre educado la esencia del cristianismo consistía precisamente en esto. Cristo, como «Sabiduría de Dios», había establecido un monopolio de la sabiduría: la claridad de la revelación cristiana había vencido y reemplazado a las opiniones encontradas en los filósofos paganos; «Aquí, aquí está lo que todos los filósofos han buscado a lo largo de su vida, pero que nunca han podido hallar, ni abrazar ni mantener… aquel que sea un hombre cuerdo y pleno, que oiga la voz de Dios»[11].

Por consiguiente, Agustín se dirigió con toda naturalidad a la Biblia a encontrar su «sabiduría»[12]. Fue una gran de-

cepción. Se le había instruido para que esperara de los libros que fueran «cultos y pulidos»[13] y preparado cuidadosamente para comunicarse con la gente instruida de la única manera admisible, esto es, en un latín modelado escrupulosamente sobre los antiguos autores. El vulgarismo y la jerga eran igualmente aborrecibles para él, y la Biblia latina de África, traducida unos siglos antes por humildes y anónimos: escritores[14], estaba llena de ambas cosas. Y lo que era más, lo que Agustín encontró en la Biblia no parecía tener mucho que ver con la Sabiduría altamente espiritual que Cicerón le había enseñado a amar. Estaba llena hasta la confusión de historias inmorales y groseras del Antiguo Testamento[15] e incluso, en el Nuevo Testamento, se presentaba a Cristo, la misma sabiduría, a través de largas y contradictorias genealogías[16].

Con todo, la Biblia era la piedra angular de las comunidades cristianas de África. La iglesia de África era excepcionalmente estricta y conservadora: puede que muchas de sus instituciones y prácticas hayan tenido su origen directamente en la sinagoga judía; era fácil contemplar la religión de sus congregaciones como un compromiso a medias cora el Antiguo Testamento[17]. Los obispos eran excepcionalmente sensibles a cualquier reto a su autoridad; esta no era una autoridad vaga «sobre la fe y la moral», mucho menor era el tan complicado derecho de persuadir y proteger al buscador de la verdad, del que Agustín haría uso después. En la década de los años 370, como antes, la autoridad de los obispos emanaba directamente de la posesión de la «ley divina», las Escrituras, y la tarea de preservarlas y exponerlas. La Biblia en África era la espina dorsal de la iglesia cristiana, tan rígida y exigente como la antigua ley judía, en la que «alterar una sola palabra debe ser considerado como el mayor sacrilegio»[18]. Era tratada como una discusión sobre

reglas rigurosamente legales, y ser un verdadero cristiano significaba sencillamente aceptar esta «ley» por completo, sin hacer preguntas embarazosas[19].

Este ambiente sofocante había tendido siempre a producir reacciones extremas entre algunos cristianos de África. Una fuerte corriente de cristianismo «nuevo» y «espiritual» se había encontrado siempre con el macizo literalismo interpretativo de la Iglesia tradicional[20]. Este «nuevo» cristianismo se había desprendido del Antiguo Testamento, encontrándolo falto de espiritualidad y desagradable[21]. Con semejante cristianismo no necesitaba Cristo del testimonio de los profetas hebreos: Él hablaba, por sí mismo, directamente al alma, con su elevado mensaje, su sabiduría y sus milagros[22]. Dios no necesitaba otro altar que el del espíritu, particularmente un espíritu como el del joven Agustín, «un espíritu imbuido de buenas artes y educación»[23].

Estas eran los opiniones de un grupo que había sido particularmente activo entre los estudiantes semicristianos y los intelectuales de Cartago[24]. Sus misioneros eran «extraordinariamente bienhablados y elegantes»[25]. Disfrutaban en los debates públicos y sabían manejar a los perturbadores como un consumado orador de Hyde Park[26]. Demolían las escrituras cristianas tradicionales de forma inteligente y pertinaz y pretendían que «colocando a un lado el terror de los autoritarios mandamientos de fe conducían a todos los hombres que querían escucharles hacia Dios, y los librarían del error mediante un uso recto en extremo de la razón»[27]. Eran, sobre todo, un grupo de cristianos radicales[28] para los cuales los católicos eran meros «semicristianos»[29]. Cristo era una figura central de su sistema y aparecía como Agustín había sido inducido a esperar, como el principio de la sabiduría por excelencia[30]. Este Cristo iluminaba a los hombres y les guiaba a un verdadero conocimiento de sí

mismos. Él había despertado a Adán de su sueño de embriaguez para decirle exactamente lo que Cicerón le habría dicho en términos más clásicos: que su alma era divina[31]. «A este hombre, Jesús, la gracia lo rodea»[32]. «El vino y nos separo del error del mundo; Él nos trajo el espejo, en el que miramos y vimos el universo»[33].

A estos hombres se les conocía como maniqueos. Su fundador había sido Manes, «el apóstol de Jesucristo». Manes había recibido un mensaje inspirado en Mesopotamia y había sido ejecutado en el año 276 d. J.C. por el gobierno persa[34]. El que la religión maniquea se extendiera por el mundo cristiano romano es un síntoma notable del «torbellino» religioso de la época. La posterior expansión del maniqueísmo hacia el lejano Oriente es aún más sorprendente[35]. En el siglo VIII d. J.C. un estado maniqueo existía en las fronteras del Imperio Chino[36], y más tarde en el próspero oasis de Turfán, que une Persia y el Occidente con China. En Turfán dejaron los maniqueos grandes monasterios, frescos representando a Manes y a sus severos seguidores, y manuscritos preciosos con miniaturas de sus ritos, que conocíamos anteriormente solo por las obras de Agustín[37]. En el siglo XIII había todavía maniqueos en Fu-Kien[38], y algunos de los documentos maniqueos más reveladores hasta ahora descubiertos están escritos en chino[39].

Los misioneros maniqueos habían recibido de su fundador revelación directa de la naturaleza verdadera de Dios, del hombre y del universo, puestas por escrito en grandes libros de modo semejante al Coran de Mahoma. Manes los había enviado para que encontraran la única y verdadera Iglesia universal. Solo ellos podían enseñar la sabiduría que combinaba y superaba las intuiciones parciales y desaliñadas de las «sectas» anteriores: de los evangelistas cristianos

en el mundo romano, de Zoroastro en Persia y de Buda en Asia Central[40].

Estos misioneros habían llegado a Cartago el año 297 d. J. C. y eran los «elegidos» grupos de hombres y mujeres pálidos por el ayuno y cercados de complicados tabúes. Reunían a su alrededor congregaciones de «oyentes» (el equivalente a los catecúmenos cristianos), que estaban satisfechos con admirar la austeridad de sus héroes espirituales, los «elegidos», a una distancia prudente. Estos «elegidos» traían consigo un aire irresistible de misterio[41]: complicadas oraciones secretas[42]; los escritos de Manes en tomos de magnifico pergamino[43]; la insinuación de algún mensaje más profundo velado por las charlas sobre la «Luz» y las «Tinieblas»[44]. Ellos ofrecerían a Agustín la «verdad pura y simple»[45].

He probado un sabor dulce. No encontré nada
más dulce que la palabra de la verdad. Sabor.
Probé un sabor dulce. No encontré nada más dulce
que el sabor de Dios. Sabor.
Probé un sabor dulce. No encontré nada más dulce que Cristo;
la sabiduría te invita a que puedas comer con tu Espíritu[46].

Sin embargo, la «sabiduría» para un joven de veinte años no es necesariamente igual a la «sabiduría» para un hombre maduro. «En los sueños la comida es exactamente igual que la comida real —comentara Agustín más tarde—, solo que no nos mantiene, porque estamos solamente sonando»[47].

V

Maniqueísmo

1

Dualismo[1]

AGUSTÍN fue «oyente» maniqueo durante unos nueve años. No pudo haber encontrado la «Sabiduría» en un grupo más extremista. Los maniqueos eran una secta pequeña y de reputación siniestra; era, además, ilegal y más tarde sus miembros habían de ser cruelmente perseguidos. Estaban rodeados del halo de una sociedad secreta, y cuando viajaban los maniqueos se alojaban solo en las casas de los miembros de su misma secta[2]. Los jefes viajaban por una red de «células» desperdigadas a todo lo ancho del mundo romano. Los paganos los miraban con horror[3] y los cristianos ortodoxos con temor y odio. Eran los «bolcheviques» del siglo XV: una «quinta columna» de origen extranjero, portadora de una solución única y radical para los problemas religiosos de la época y resuelta a infiltrarse en la Iglesia cristiana.

Solo este grupo, pensaba Agustín, podía contestar a la pregunta que había comenzado a «atormentarle» tan pronto como la «conversión» a la filosofía fue causa de que empezara a pensar seriamente: «¿por qué causas hacemos el mal?»[4]. La respuesta maniquea al problema del mal es el corazón del maniqueísmo del joven Agustín; era sencilla y terminante; nos es completamente conocida por los escritos de Agustín; y en este siglo se ha podido penetrar otra vez

los sentimientos religiosos íntimos de los maniqueos, con el descubrimiento, en sitios tan apartados entre sí como Egipto y Sinkiang, de la vehemente liturgia de las comunidades maniqueas[5].

Agustín acudía a los conventículos maniqueos para oír la gran «Carta de Fundación» de Manes. En el solemne momento los «oyentes» se «llenaban de luz»[6]. Esta «iluminación» era la experiencia religiosa básica y primera del maniqueo: este era un hombre que había adquirido la aguda conciencia de su estado, como si hubiera sido despertado de un sueño profundo por un grito distante… «Un hombre llamado a venir al mundo que decía: "Bendito sea aquel que conoce su alma"»[7].

Una vez despierto se daba cuenta el maniqueo de que no era libre. Podía identificarse solo con una parte de sí mismo, el «alma buena»[8]. Otro tanto de sí mismo sencillamente no pertenecía a este oasis de pureza: las tensiones de las pasiones, la cólera, la sensualidad, el cuerpo corrompido y el mundo vasto y pululante en el exterior de «rojo natural de diente y una»[9]. Todo esto pesaba sobre él. Era obvio que lo que había de bueno en él deseaba «ser liberado», «volver», convertirse de nuevo gradualmente en un estado original de perfección, sin problemas, un «Reino de Luz», del que se sentía aislado. Sin embargo, era igualmente claro que los hombres habían fracasado en solucionar el deseo único y posible de una mejor naturaleza. Por tanto el «alma buena» estaba claramente actuando bajo coacción: por alguna razón misteriosa se encontraba a sí misma «prisionera», paralizada y «violada»[10], empujada de un lado a otro por una fuerza que, de momento, era mayor. «Porque es un hecho que nosotros pecamos contra nuestra voluntad…, por eso buscamos el conocimiento de la razón de las cosas»[11].

Fue este «conocimiento de la razón de las cosas» lo que los maniqueos descubrieron a Agustín. En resumen, mientras todo el mundo es consciente de la íntima mezcla de bien y mal en sí y en el mundo circundante, es al mismo tiempo extremamente repugnante para el hombre religioso y absurdo para el pensador racional que ese mal venga de Dios. Dios era bueno, totalmente inocente, y debía ser protegido de la mínima sospecha de responsabilidad directa o indirecta en el mal. Esta desesperada «piedad para con el Ser Divino»[12] nos dice de la naturaleza radical del sistema religioso maniqueo. Eran dualistas: estaban tan convencidos de que el mal no podía venir de un Dios bueno, que creían que provenía de una invasión contra lo bueno, el «reino de la luz», por parte de una fuerza hostil del mal, de igual poder, eterna y totalmente opuesta, el «reino de las tinieblas». «Lo primero que el hombre debe hacer —dice el catecismo maniqueo chino— es distinguir entre los principios (el bien y el mal). Aquel que quiera entrar en nuestra religión debe saber que estos dos principios tienen una naturaleza absolutamente distinta: ¿cómo puede alguien que no sienta esta distinción poner en práctica la doctrina?»[13].

Sobre esta cuestión los maniqueos eran racionalistas sin compromiso. Agustín tenía la seguridad de que, como maniqueo, podía defender la doctrina fundamental de su religión con la sola razón[14]: «¿De dónde vinieron los pecados?», preguntaba. «¿De dónde viene el mal?… Si de un hombre, de donde vino el hombre? Si de un ángel, ¿de dónde el ángel? Y si dices 'de Dios', entonces parecería que el pecado y el mal están unidos, como en una cadena ininterrumpida, al mismo Dios. Este es el problema con el que los maniqueos creen poder vencer a sus oponentes, sencillamente proponiéndolo, como si proponer una cuestión embarazosa signi-

ficara saber algo. Si solo eso fuera el caso, no hubiera habido nadie más cognoscible que yo mismo»[15].

Así pertrechado Agustín y los compañeros que había ganado para su nueva «sabiduría», «jóvenes extremadamente inteligentes y excepcionalmente polemistas»[16], se sentían invencibles. «Ganaba más polémicas de lo que sería bueno para mi en debate con cristianos sin habilidad que trataban de mantenerse en su fe mediante discusiones. Con esta rápida sucesión de triunfos la irritabilidad del joven pronto se resolvió en terquedad. En cuanto a la técnica de las polémicas, porque me había puesto tras de ella después de hacerme 'oyente'(de los maniqueos), todo lo que recogía por mi propio ingenio o por la lectura lo atribuía voluntariamente a los efectos de sus enseñanzas. Y así, con sus predicaciones, me llene de entusiasmo por las controversias religiosas, y día a día creció mi amor por los maniqueos. Así vino con ello y en grado sorprendente el que llegara a aprobar todo lo que dijeran, y no porque no conociera algo mejor, sino porque yo quería que fuera verdad»[17].

Agustín, el joven maniqueo, era muy inteligente. Su conversión al maniqueísmo coincidió con un ensanchamiento repentino e impresionante de su horizonte intelectual; como resultado de su «conversión a la filosofía» había abandonado toda intención de ser abogado profesional. Patricio y el patrono de Agustín, Romaniano, habían puesto la mira evidentemente muy alta para el joven: habían tratado de que como abogado entrara en la burocracia civil imperial[18]. Desde la edad de veinte años en adelante, sin embargo, Agustín será un maestro dedicado[19], un devoto austero de la «sabiduría», ansioso de encontrar su preparación de filósofo. Así la «emancipación» religiosa de Agustín de la religión tradicional, al hacerse maniqueo, coincidió exactamente con una emancipación intelectual de sus mayores y supe-

riores de la Universidad de Cartago y de los profesores pretenciosos, a los que en secreto despreciaba[20]. Para asombro de sus colegas había llegado a dominar por sí solo una obra entera de lógica aristotélica, llamada *Las diez categorías*; una reanimación de los estudios aristotélicos había tenido lugar en Roma, en un círculo de aristócratas cultivados bajo la dirección de un sabio profesor griego[21]. La *intelligentsia* de una ciudad provinciana como Cartago se había contentado con hablar de esta obra de Aristóteles como de «algo grande y divino»[22]; solo el joven Agustín acepto solo y sin ayuda el desafío. Es por tanto apenas sorprendente que Agustín hubiera adoptado una religión que intentaba liberarse de cualquier creencia que amenazara la independencia de su tan activa inteligencia[23].

Porque, como maniqueo, Agustín había podido desembarazarse inmediatamente de ideas que confundían la religión de los cristianos convencionales. Estaba en posesión de una viva certeza:

He conocido mi alma y el cuerpo que la rodea
Y que han sido enemigos desde la creación de los mundos[24].

No había necesidad de «aguar» una certeza tan intima[25], para oscurecerla con el andamiaje desmanado de las profecías hebreas que la Iglesia católica había levantado alrededor de la verdad sencilla. El maniqueo no necesitaba que se lo ordenaran para creer[26], y sabía captar por sí mismo la esencia de la religión. La crucifixión de Cristo hablaba directamente a tal hombre de los sufrimientos de su alma[27]. Y su héroe era Tomás el incrédulo, un hombre cuyos anhelos de un contacto inmediato y directo con los secretos divinos no habían sido desdeñados por Cristo[28].

Sobre todo, como joven serio y sensible, Agustín supo abandonar la terrible figura paternal del Antiguo Testamen-

to. El sistema maniqueo evitó estudiadamente la aguda ambivalencia, que más tarde iba a ser tan importante en la imagen de Dios del Agustín anciano; un padre que podía ser al mismo tiempo un manantial de tierna generosidad y de castigo, venganza y dolor[29]. En el maniqueísmo el severo Jehova de los judíos era rechazado como un demonio malévolo y los patriarcas como unos viejos sucios: «“*pon tu mano sobre mis lomos, mata y come, crece y multiplicate*”, sabía yo», como escribiera posteriormente un maniqueo a Agustín, «sabia que tu siempre odiaste semejantes fruslerías. Sabía que tú amabas las cosas elevadas, las cosas que se apartaban de la tierra y buscaban el cielo, que mortificaban el cuerpo y vivificaban el alma»[30].

Sin duda, el maniqueísmo permitió a Agustín el ser un joven «espiritual» y muy austero. Se puede sospechar que tenía necesidad de sentirse así de elevado. Porque había muchas cosas de su vida que continuamente le hacían sentirse culpable. Cicerón, por ejemplo, había escrito categóricamente en el *Hortensio* (y Agustín significativamente recordara el pasaje a lo largo de su vida): «¿Deben ser procurados los placeres corporales que Platón describe con toda seriedad como ‘trampas y la causa de todos los males’?… Las sugestiones de la sensualidad son las más fuertes y también las más hostiles a la filosofía… ¿Qué hombre, bajo la garra de esta, la más fuerte de las emociones, puede inclinar su espíritu ante el pensamiento, recuperar la razón o concentrarse verdaderamente en algo?[31]; y yo, un joven infortunado, miserable en el umbral de la vida adulta, solía rezar: ‘Señor, dame castidad y continencia, pero no ahora’»[32].

La evitación artificiosa de cualquier sentimiento íntimo de culpabilidad será la característica más notable de su época maniquea que luego descubrirá Agustín. Los maniqueos eran hombres austeros, a los que en su época se reconocía

por la palidez de la cara; y en la literatura moderna se les ha presentado como portadores del más negro pesimismo. Sin embargo reservaban este pesimismo solamente para un lado de sí mismos, mirando el otro lado, su «mente», su «alma buena», como algo absolutamente inmaculado: eran, literalmente, las migajas de la sustancia divina[33]. Su religión estaba dirigida a asegurar que esta, su propia parte buena, permanecería esencialmente intocada e inafectada por su naturaleza inferior. Esta naturaleza inferior, en algún caso, sería «separada y barrida fuera de nosotros y, al final de esta existencia, será vencida y metida en un gran envoltorio separado, como en una prisión eterna»[34]. Por tanto la fuerza, absolutamente ajena del mal, no haría nunca más que incidir externamente sobre la parte buena que quedaría, para siempre, separada de él:

Yo, intacto y puro, me desprendo de los vanos vestidos de esta carne;
Yo he hecho que los limpios pies de mi alma llenos de confianza los pisoteen[35].

Así Agustín, como maniqueo, gozaría del consuelo real de que, a pesar de toda su intensa ambición, la inquietante relación con su concubina, el profundo sentido de culpabilidad, que tan a menudo venía a ensombrecer las relaciones con su madre, al fin y al cabo, su parte buena quedaría del todo intocada:

Incline mi cuello bajo el yugo de la virtud,
Cuando la rebelión surgió en la época de mi juventud[36].

No es la última vez en la historia de los sentimientos religiosos que un joven sensible verterá sus sentimientos en un molde tan radical: «A menudo un enojo pasajero le había envuelto —escribirá James Joyce de su héroe— pero él no era capaz de hacer de éste una pasión permanente, y siempre se había sentido saliendo de él, como si su mismo cuer-

po estuviera siendo desnudado con facilidad de alguna piel a monda. Había sentido una sutil, oscura y murmurante presencia penetrando su ser e incendiándole con pasión breve e inicua: también había escapado a su alcance dejando su espíritu lúcido e indiferente»[37].

Para Agustín, la necesidad de salvar un oasis límpido de perfección dentro de sí fue, quizá, la más fuerte causa de su adhesión a los maniqueos. Mucho después de que hubo empezado a apreciar, las dificultades intelectuales del sistema maniqueo, su posición moral todavía le atraía. Después de la terrible experiencia de su enfermedad en Roma, que había coincidido con un aumento de su sentimiento de culpabilidad en sus relaciones con Mónica, Agustín, ya con veintinueve años, próximo a lanzarse a una gran carrera, seguirá con el ansia de escuchar a los «elegidos» maniqueos: «Porque todavía estaba yo en la creencia de que no soy yo el que pecaba, sino que otra, no sé cual, naturaleza extraña pecaba en mí… Antes gustaba de disculparme echando la culpa a no sé qué otra cosa que estaba conmigo, pero que no era yo. Mas a la verdad —añadiría el obispo católico—, yo era todo aquello; y mi impiedad era la que había hecho división en mí contra mí»[38].

El precio que parecía habían pagado los maniqueos por el repudio total del mal era haber convertido el bien en algo sumamente pasivo e ineficaz. Cuando obispo, Agustín destacara este aspecto del maniqueísmo, ya que es el único elemento del sistema maniqueo que habría de rechazar con mayor convicción[39]. Todos los escritos de Manes ilustran esta posición en la que el bien es esencialmente pasivo en choque con la violenta actividad del mal[40]. Para los maniqueos, el universo existente, en el que el bien y el mal estaban tan funestamente entremezclados, había surgido de una invasión brutal del mal, «el reino de las tinieblas», en el

bien, «el reino de la luz». El «reino de la luz» había estado totalmente en descanso y enteramente ignorante de cualquier tensión entre el bien y el mal. Tan separado del mal estaba el «regidor» del «Reino», el «Padre de la Luz», que se encontraba indefenso ante él: ni siquiera podía presentar batalla a los invasores sin experimentar una transformación radical • y retrasada de su ser[41]. Por contraste el «reino de las tinieblas» era la fuerza activa; se inmiscuía, violaba y entraba en la «región de la luz»; sus voraces poderes eran ciegos; habían sido dirigidos solamente por los gritos indominables de concupiscencia de sus seguidores[42]. Cuando Agustín escribió, a los veintiséis años, un tratado de estética reflejo en una forma clásica y aceptable este mito exótico y potente. Aquí de nuevo el bien es una «monada», «como un espíritu sin la tensión entre varón y hembra»; mientras el mal es lo activo, «una cosa dividida», «razonable», ira e «intemperancia»[43].

Así en el maniqueísmo es el bien lo que está condenado a ser pasivo. El Cristo de los maniqueos era sobre todo el «Cristo sufriente»[44] crucificado «en todo el universo visible»[45]. La cima de la piedad maniquea era darse cuenta de que la parte buena de cada uno provenía y se identificaba totalmente con esta esencia divina violada e identificar el destino de cada uno enteramente con el salvador que a sí mismo se salvaba[46]. «Yo estoy en todas las cosas; yo llevo los cielos; soy los cimientos; soy la vida del mundo; soy la savia que hay en todos los árboles; yo soy el agua dulce que hay bajo los hijos de la materia»[47]. Sin embargo, fuera de esta implicación íntima, sensible, las fuerzas del mal podrán encolerizarse sin cambiar y (más tarde para el horror de Agustín) aparentemente sin dominar por ningún poder del bien: «Lloro por mi alma y digo: ojalá sea salvado de esto y del terror de las bestias que se devoran entre sí»[48].

El maniqueo se encontraba ante un irreductible dilema. Su religión prometía al creyente que una vez «despierto» tendría un dominio completo de su identidad esencial y capaz de asegurar su liberación; le había dicho también que una parte de sí mismo permanecería siempre inmaculada y le había ofrecido unos ritos violentos que más adelante «precipitarían» la parte buena e irreductible del alma. Sin embargo, esta confianza se verá constantemente erosionada por los poderosos mitos de la misma secta, mitos que hacían parecer el bien totalmente abandonado y desvalido ante la embestida violenta del mal: oprimido, violado, confundido, Dios era de una inocencia tan inmaculada como para estar privado peligrosamente de su omnipotencia. Pero el obispo católico, en su vejez, conocía el maniqueísmo demasiado bien, y en este punto débil pondrá el dedo para conducir a un amigo de antes, maniqueo, en un debate público a la derrota[49].

Pero precisamente este maniqueísmo había sido la religión de Agustín durante su desarrollo y le había suministrado un molde extremo y característico respecto a sus sentimientos. Más que nada, quizá, había imposibilitado al joven Agustín al repudiar de una vez y a un precio alto atributos inquietantes que solo más tarde llegó a aceptar, cualidades de su Dios, como puede sospechar, de sí mismo. Estas eran las cualidades «paternales» y duras, asociadas con el Padre omnipotente de la fe católica: un Padre capaz de justa cólera y de infligir castigo, cuya bondad única estaba separada por un abismo infranqueable de la culpabilidad íntima de sus hijos.

2
Gnosis

En el año 375 volvió de Cartago a enseñar literatura en su patria, y llevó consigo su «sabiduría». Para un católico de África los maniqueos eran los herejes por excelencia. Mónica se quedó aterrada y echó a Agustín de su casa[50]. Como era característico en ella, no se ablandó hasta que un sueño le dio la certeza de que su hijo al cabo volvería a la religión de ella. Un obispo al que había consultado estaba también seguro de que Agustín no seguiría mucho tiempo siendo maniqueo, y él mismo, dijo a la madre de Agustín, había sido criado como un maniqueo, había copiado religiosamente los grandes libros autoritarios de Manes y había encontrado pronto su contenido imposible de aceptar[51].

Estos grandes libros, siete en total, formaban la espina dorsal del maniqueísmo y conservarían la identidad de la secta unos 1.200 años en ambientes tan distintos como Cartago y Fu-Kien[52]. Pero para un hombre educado del mundo tardío clásico las revelaciones que contenían eran irreductiblemente exóticas: eran como «un cuento de hadas persa»[53].

En el año 375, sin embargo, Agustín pudo propagar su «sabiduría» maniquea con confianza entre romanos educados. Porque el maniqueísmo en África, en los años de la década del 370, y principalmente del 380, era algo parecido al comunismo en Inglaterra en los años de 1930: se había extendido rápidamente y, a pesar de su número exótico y altamente doctrinario, seguía significando mucho para mucha gente. El maniqueísmo de Agustín era el de un grupo específico, el de los intelectuales instruidos de Cartago y de los notables de la pequeña ciudad de Tagaste. Muchos de sus compañeros de estudios se reunieron inmediatamente con Agustín en Cartago. Y en una ciudad pequeña como Tagaste, lejos de la mirada vigilante de las autoridades católicas, era fácil ganarse al eminente Romaniano y al pariente del

mismo, Alipio. Estos eran los «compañeros de viaje» del maniqueísmo. Romaniano sencillamente no encontraba extraño apoyar a una secta ilegal y al mismo tiempo litigar en los tribunales de los emperadores católicos que la habían prohibido[54]. Muchos de estos simpatizantes venían derechos del paganismo. El maniqueísmo pretendía ser la verdadera «Iglesia de los Gentiles» en África: atraía a los paganos molestos por la expansión del cristianismo, porque repudiaban los métodos autoritarios de la Iglesia establecida y las crudezas del Antiguo Testamento[55]. Encajaba fácilmente en la amplia zona de penumbra del cristianismo, en la que hombres sabios estudiaban detenidamente lo que consideraban como oráculos de la sibila que habían profetizado la venida de Cristo[56]. En la década de los años 370 este maniqueísmo de la gente educada parece que ocupo una posición destacada en África, con Agustín y sus amigos como más activos representantes. Los hombres, a los que después escribirá Agustín para desacreditar la fe que él mismo había propagado, son un tributo al éxito de este ala del movimiento maniqueo. Todos ellos son leales maestros de escuela, sordos a cualquier llamada que no sea la razón, capaces de entender la idea de autoridad solo si les era presentada con tacto, como a través del uso profesional de libros de texto autoritarios en ayuda del estudio[57].

Puede, sin embargo, que este grupo fuera algo periférico al movimiento en conjunto. Otros maniqueos eran mucho más doctrinarios y se consideraban exclusivamente como reformadores del cristianismo. Algunos, sin duda, se las arreglaban para seguir como criptocatólicos. Agustín había de descubrir más tarde, siendo obispo, que uno de sus diáconos había incluso seguido asistiendo a los cultos maniqueos como «oyente»[58]; y una vez un joven entro en el monasterio de Agustín, en Hipona, después que hubo sido

impresionado por las ideas ascéticas contenidas en escrituras apócrifas que hacían circular los maniqueos[59]. Otros «reformadores» como estos eran menos furtivos. Cuando Agustín llegó a obispo le desafiaban abiertamente en su propio terreno, más bien como interpretes de San Pablo que como expositores de una «sabiduría» basada racionalmente. Estos hombres formaban el núcleo del maniqueísmo africano: se pusieron en vanguardia tan pronto como se reanudo la persecución (386), y la deserción de Agustín y de su importante círculo había quebrantado la fe de los «compañeros de viaje»[60].

Ambos grupos contaban con hombres educados. Otros maniqueos no lo eran, pues el movimiento había atraído a muchos pequeños ciudadanos, respetables artesanos y comerciantes[61]. Los comerciantes, indudablemente, eran los misioneros más eficaces del maniqueísmo: en China y en Asia Central este comenzó a desenvolverse poco después de que los mongoles hubieran destruido los grandes imperios comerciales de los oasis del desierto de Gobi[62]. También en el Imperio Romano la expansión del maniqueísmo puede que llegara a un alto por la recesión del comercio[63].

Gente como esta encontraba más fácil aceptar las floridas revelaciones de Manes como verdad literal que sus compañeros más educados. Muchos de estos humildes seguidores eran excepcionalmente austeros. Como miembros de los «elegidos», eran el equivalente en las comunidades maniqueas de los tenaces *fellahin* egipcios, que, como ermitaños, habían llegado a ser la admiración del mundo cristiano. Estos hombres, «primitivos y nada pulidos», eran los más dedicados de todos y, lo que no es sorprendente en tal movimiento, eran particularmente admirados por los intelectuales cultos[64].

La desilusión de Agustín con los maniqueos comenzó en cuanto entró en contacto con estos grupos «fundamentalistas». Eran ellos los que habían sostenido, sin compromiso, las revelaciones a ellos confiadas en los grandes libros de Manes.

Manes fue un genio religioso. Había compartido con todos los pensadores gnósticos anteriores el sentido vivo del hombre como una mezcla vergonzosa de dos fuerzas opuestas; pero explicaba esta mezcla con una descripción del todo detallada del universo físico. El universo en sí mismo, para Manes, era resultado de esta mezcla; las buenas nuevas dadas por los maniqueos eran que el mundo visible era una gran «botica» en la que la esencia pura de los fragmentos ruinosos del Reino de la Luz sería «destilada»[65]. El maniqueo, por tanto, se encontraba enteramente encajado en el mundo visible. Todo proceso físico ocurrido a su alrededor era para su salvación. Es posible que se presentara para adorar al sol, como un pagano[66], inclinándose ante el de rodillas[67] y volviéndose hacia él en sus rezos[68]. Un pagano, sin embargo, se hubiera sentido muy inferior al sol; los hombres eran criaturas «ligadas al cuerpo humano y sujetas al deseo, al dolor, a la cólera… la última criatura, esclavo de tantos deseos»[69]. Mientras que el sol era sencillamente un «dios visible», una inteligencia suprahumana, girando, como lo hacía, con perfecto ritmo, muy por encima del mundo[70]. Un maniqueo habría visto en el sol nada menos que el brillo visible de una parte de sí mismo, un fragmento de su propia sustancia buena en el último estado de su destilación, próxima a fusionarse de nuevo con el «Reino de la Luz»[71]. Habría experimentado la emoción de verse envuelto en un proceso ineluctable, «objetivo», descrito «científicamente» en los libros de Manes:

La Luz irá hacia la Luz,

la fragancia irá hacia la fragancia...

...

la Luz retornará a su lugar,

las Tinieblas caerán y no resurgirán[72].

Ningún otro «Apóstol de Jesucristo» podría decir al fiel «de que modo ha sido construido el universo visible y que es lo que realmente acontece en él»[73]. Sin lugar a dudas, ningún sistema religioso había tratado nunca tan radicalmente y con tanto literalismo el mundo visible como la exteriorización de un conflicto interior espiritual[74].

La imagen del universo que emergía desde luego que no era el mundo al que un romano educado estaba acostumbrado, porque había sido violentamente deformado por las preocupaciones religiosas de Manes[75]. El choque entre el contenido de los libros maniqueos y los hechos observados del universo físico era casi inevitable, porque los maniqueos nunca concederían que su imagen del universo era un «mito», símbolo de alguna verdad más profunda[76]. El creciente y el menguante de la luna, por ejemplo, no era solamente la imagen distante de algún acontecimiento espiritual, sino que literalmente era causado por el influjo de fragmentos liberados de «luz» fluyendo hacia arriba desde el mundo. La disciplina moral de un maniqueo, su sentido de estar capacitado para mantener una lucha espiritual hasta su conclusión gloriosa, dependía de aceptar, como la verdad literal, la explicación de Manes sobre los movimientos del universo físico.

Agustín volvía su atención al universo físico, justamente cuando había asentado su fe de maniqueo. Estaba decidido a continuar sus estudios de filosofía[77]. Pronto volvió de Tagaste a Cartago, y hacia el año 380 habrá escrito su primer libro, *Sobre lo bello y lo apto*. Había continuado extrayendo información filosófica de la obra de Cicerón[78]. Incluso el

Hortensio, y él lo había notado, contenía información sobre la naturaleza de los eclipses que habría podido contradecir a los maniqueos[79]. También había estudiado superficialmente astrología. Como joven inquieto que era, esta le había ofrecido un «arte», contenido en libros impresionantemente «científicos», que le podrían poner en contacto con las fuerzas impersonales y omnipotentes que gobernaban su destino[80]. En el siglo IV, como en el Renacimiento, la ciencia y la «pseudociencia» iban de la mano: un doctor eminente y astuto, que Agustín conoció en esta época, también había considerado una vez estos libros de astrología como una alternativa viable a las obras de Hipócrates[81]. La información sobre el movimiento de las estrellas, que estos libros contenían, era perfectamente exacta. Los astrólogos romanos tardíos necesitaban observaciones empíricas para poder levantar horóscopos correctamente, igual que Rodolfo II de Bohemia necesitaba las tablas de Tycho Brahe, y el exigente emperador de China, los excelentes astrolabios de los jesuitas[82]. Los maniqueos habían condenado la astrología: era investigación superficial y de aficionados, comparada con la «sabiduría» objetiva de sus libros[83]. Sin embargo, Agustín se dio cuenta rápidamente de que los cálculos astronómicos de los astrólogos eran ciertos, y él era una persona que no quería nada más que la verdad[84].

Le dijeron que unicamente el dirigente más espectacular de los maniqueos, Fausto de Milevis, podía socorrerle. A juzgar por los folletos de este, había dirigido sus llamados al culto, grupo al que pertenecía el propio Agustín[85]: había ganado una vasta reputación como sabio, convenientemente mantenida por sus frecuentes ausencias de misionero viajero[86]. Allí estaba indudablemente un miembro destacado del partido que lo explicaría todo. Cuando Fausto llegó a Cartago, el año 383, Agustín pudo ver personalmente que tipo de

hombre dirigía el movimiento en el mundo latino: «Comprendí inmediatamente que el hombre no estaba instruido en ninguna de las artes liberales, salvo en literatura, y ni siquiera especialmente en esta, tampoco…»[87].

Fausto no estaba excesivamente interesado en los intrincados problemas de las revelaciones de Manes[88]. Representaba la fracción del maniqueísmo que defendía un cristianismo «reformado»: pretendía estar viviendo la vida de un cristiano «verdadero» siguiendo el ejemplo de Cristo tan efectivamente como lo haría San Francisco[89]. En efecto Fausto es un ejemplo característico del tipo de dirigente elevado por el torbellino religioso del siglo IV. Era hijo de un hombre pobre de Milevis[90] y, por tanto, autodidacto. Empezara seriamente a estudiar, con Agustín como tutor, para aprender más de los clásicos, porque este sería el salvoconducto ante las gentes cultas e influyentes que podrían apoyar su movimiento[91]. Pero Fausto había tanto como perdido el apoyo de Agustín como maniqueo, pues al año siguiente Agustín se trasladaría de Cartago a Roma[92]. Las ideas morales del maniqueísmo todavía puede que le atrajeran, pero buscaría su «sabiduría» en fuentes más convincentes, más puramente clásicas.

No obstante, había más en juego que un conflicto entre un sistema religioso «persa» y la visión grecorromana del mundo físico. Muchos latinos educados del siglo IV se encontraban en situación de aceptar mitos no clásicos como parte de su propia religión. En opinión de un pagano conservador, Agustín, simplemente, había huido de las cenizas y caído en las brasas al pasar de los cuentos populares mesopotámicos y hebreos del Antiguo Testamento, a las revelaciones mesopotámicas de Manes[93]. A un nivel más profundo el maniqueísmo le había desilusionado a Agustín, por ser esta una religión esencialmente estática. «No podía pro-

gresar en ella»[94]: esta fue la condena definitiva del maniqueísmo para el Agustín anciano. Los maniqueos habían evitado las tensiones del crecimiento en todos los niveles. Moralmente pretendían no hacer más que «liberar» la parte buena de sí mismos, disociándose de todo aquello que estuviera en conflicto con la imagen consoladora de un fragmento de perfección inmaculada alojada en su interior. El sistema maniqueo, por tanto, se basaba en una visión sumamente simplista del modo como el hombre se comporta. Era extremadamente optimista, porque daba por sentado que ninguna persona razonable, una vez «despierta» a su verdadero estado, podía fracasar en la labor de liberar el alma siguiendo las rutinas solemnes[95]: «Si sabe como observar los rituales, despertara: la parte luminosa de su espíritu retornara a su pureza plena; y la naturaleza extraña de bien que temporalmente reside en su cuerpo se desembarazara, ella misma, de todos los peligros…»[96]. La complejidad de la duda e ignorancia, tensiones de profundas raíces en la ciudadela de la misma voluntad, son ignoradas deliberadamente en el sistema maniqueo. Con toda su insistencia sobre la «liberación» los maniqueos no daban lugar, en su lenguaje religioso, para procesos más ocultos de crecimiento, para la «curación» o para la «renovación»[97].

Lo mismo, sucedía a nivel del intelecto. Para un clásico, la «sabiduría» era el fruto de una prolongada disciplina intelectual y del desarrollo personal. Comparando con este ideal, se le hizo claro a Agustín, a medida que se fue haciendo mayor, que los maniqueos le presentaban meramente una *gnosis* en la forma más desnuda: habíase lanzado contra una revelación «secreta», esotérica y exótica, que pretendía eludir las exigencias y emociones de la búsqueda de la verdad de un filósofo clásico[98].

Como maniqueo, Agustín había sido un joven austero que había encontrado el uso adecuado de su gran inteligencia; su religión le inspiro el primer libro que escribiera. Había sido criado en contacto con una preocupación metafísica auténtica, relativa a la naturaleza del mal. Él habría seguido considerándose buen cristiano, pero tendrá que pasar de la «sabiduría» del expositor pagano del pensamiento de Platón —el gran Plotino— antes de que pueda escribir a sus antiguos maestros: «Que te traten con dureza aquellos que no saben con qué fatigas se encuentra la verdad…, los que no saben con qué dolor se cura el ojo interior de un hombre para que pueda vislumbrar su sol»[99].

VI

Amigos

Agustín no estará nunca solo. Cuando volvió a Tagaste formo un grupo de amistades duraderas; muchachos que habían crecido junto a él cuando estudiantes se reunieron ahora con él, como maniqueos[1]. Era este un grupo de jóvenes singularmente inteligentes y presuntuosos a los que había atraído la austeridad de los maniqueos[2]; uno de ellos reconoció su periodo maniqueo como el único de su vida en el que habíase mantenido casto[3]. Agustín, que había caído en la monogamia, era una rareza entre aquellos célibes. Pensaban que la música era un regalo divino[4], discutían entre sí sobre la naturaleza de lo bello[5] y se sentían por encima de la afición al circo[6]. Agustín sabía a la perfección cómo mantener tales amistades «en ebullición mediante el calor de los entusiasmos compartidos»[7]. «Toda clase de cosas había que me estrechaban más fuertemente a ellos, como el conversar y reírnos juntos, servirnos unos a otros con buena voluntad, juntarnos a leer libros divertidos, chancearnos y entretenernos juntos, discordar alguna vez en los juicios, pero sin oposición de la voluntad, y como lo suele ejecutar uno consigo mismo, y con el agridulce de esta diferencia de dictámenes —que rarísima vez sucedía— dábamos sabor a la dulce conformidad que en nosotros había en todo lo demás; enseñarnos mutuamente alguna cosa o aprenderla unos de otros, tener sentimiento de la ausencia de los amigos y desearlos y recibirlos con alegría cuando volvían. Con estas señales y otras semejantes, que saliendo del corazón

de los que se aman se manifiestan por el semblante, por la lengua, por los ojos y por otros mil movimientos agradables que servían de fomento a nuestro amor, encendíamos nuestros ánimos y de muchos hacíamos uno solo»[8].

Por supuesto, en todo esto hay una figura manifiestamente ausente: la concubina de Agustín. Nuestra curiosidad por ella es una preocupación muy moderna que Agustín y sus cultas amistades habrían encontrado extraña. Al fin y al cabo, .porque había creado Dios una mujer para vivir con Adán? «Si era compañía y buena conversación lo que necesitaba Adán —contestaba Agustín— hubiera sido un arreglo mejor poner a dos hombres juntos, como amigos, que no a un hombre y a una mujer»[9]. Eva podía dar a luz a los hijos de Adán; esta mujer anónima dio a luz al hijo de Agustín, Adeodato. Solamente es de Adeodato del que sabemos algo, y tenemos un vislumbre de él algunos años después de que desapareciera su madre. A los dieciséis años «su inteligencia me llenaba de una especie de respeto». Cuando murió, poco después, no hay más resonancias de él en los escritos de Agustín: «No tuve más parte en ese muchacho que el pecado»[10].

Esta mujer vivió con Agustín hasta el año 385, cuando la rechazó para comprometerse con una joven heredera. Concubinatos de este tipo eran un aspecto tradicional de la vida romana, e incluso la Iglesia católica los reconocía, a condición de que la pareja se guardara fidelidad mutua[11].

Porque un casamiento pleno era complicado de forma prohibitiva: exigía que los contrayentes fueran de igual posición social e implicaba complejos acuerdos dinásticos. Siendo profesor provinciano en ciernes, Agustín no deseaba más que una boda de «segunda categoría» con una concubina, pues tenía poca inclinación por atarse con prematuros vínculos a alguna familia hidalga pero empobrecida de Ta-

gaste[12], para encontrarse expuesto a prestar servicio como miembro del municipio, cobrar impuestos, organizar espectáculos circenses y comprobar que los baños públicos estuvieran a temperatura conveniente. Después de todo, el mayor retórico del oriente griego de esta época, Libanio de Antioquia, estaba completamente satisfecho de tal arreglo: «Una mujer excelente, si bien no nacida libre, la madre de mi hijo, y mejor que cualquier sierva (!)»[13].

Desde luego, un acuerdo respetable no tiene necesidad de ser particularmente civilizado. Ningún caballero romano tardío, por ejemplo, escribió poemas a su concubina, que fuera su ama de llaves, madre de sus hijos y de clase considerablemente más baja que la de él. A lo largo de los entusiasmos maniqueos de su consorte puede que la concubina de Agustín siguiera siendo catecúmena católica[14]. Su hijo se llamó Adeodato, «dado por Dios»; esta es la forma latina del púnico Iatanbaal, que con sus resonancias religiosas era un nombre popular entre los cristianos cartagineses[15]. Tampoco parece que Agustín se sintiera muy feliz respecto a las necesidades que le ligaban a esta mujer: habría de recordar sus relaciones como «el mero trato del amor concupiscente»[16]. En una atmósfera cargada con la presencia de Mónica, que vivió con Agustín durante gran parte de esta época, el desasosiego de este no es quizá tan sorprendente: «¿Cuál es la diferencia? —habría de decir a otro joven, oprimido por su madre— tanto si es la esposa como si es la madre, sigue siendo Eva (la tentadora), de la que tenemos que cuidarnos en todas las mujeres»[17].

Sin embargo, en el año 385, no fueron escrúpulos morales los que llevaron a Agustín a abandonar a la concubina, sino la ambición. Agustín tenía que casarse con una heredera. Una persona como Libanio podía permitirse la fidelidad a su concubina hasta la muerte, porque era una figura respeta-

ble, de familia adinerada y establecido firmemente como portavoz de los intereses creados de la gran ciudad oriental de Antioquia. Agustín, por el contrario, haciendo su carrera en el occidente latino, no tuvo nunca la esperanza de alcanzar una posición tan segura. En una ciudad provinciana y pequeña de África la única alternativa de una carrera que le llevaba muy lejos de su educación era la pobreza y el aburrimiento, y la única posibilidad de éxito duradero la alianza con las grandes familias que desde lugares tan distantes como Roma o Milán regían los destinos de los hombres de talento de las provincias[18]. La concubina sin nombre será devuelta a África, víctima oscura de los elevados principios católicos y del gran esnobismo de los milaneses[19].

La vida mezquina de Tagaste, sin duda, no había nunca de satisfacer a Agustín. Pero lo que le arrojo violentamente de su patria fue una cuestión puramente privada: el golpe terrible de la muerte de un amigo. Este amigo se había hecho maniqueo: «su alma caminaba junto conmigo; y no podía mi alma hacer nada sin él»[20]. Porque Agustín era un imperialista en sus amistades; ser amigo suyo significaba solamente, y demasiado a menudo, convertirse en parte del propio Agustín: «dependíamos demasiado unos de otros»[21]. Cuando este amigo yacía inconsciente, su familia católica lo bautizó. Agustín, que velaba junto a su cabecera, no se preocupó por precauciones tan primitivas, y estaba seguro de que su amigo reiría luego con él de semejante ceremonia; pero cuando este se recuperó de su inconsciencia, «reaccionó como si yo fuera su enemigo mortal y en una muestra repentina e inesperada de independencia me advirtió que me callara si quería seguir siendo su amigo»[22]. Pocos días después, estando Agustín ausente, murió de improviso. El doble rechazo de la muerte del amigo y su aceptación del bautismo católico desanimo completamente a

Agustín: «Hui de mi patria»[23]. Deseaba tan desesperadamente retornar a Cartago, que desatendió los deseos de su patrono Romaniano[24]. Esta vez no venía a un «caldero»; el año 376, a los 22 de edad, venía a Cartago como a la capital de África, al trampolín de su carrera.

VII

Éxito

«No se van los tiempos en balde, ni pasan ociosamente por nuestros sentidos, antes bien, producen en nuestras almas efectos admirables. Venía y pasaba el tiempo un día tras otro, y viniendo y pasando días iba yo adquiriendo nuevas esperanzas y diferentes memorias…»[1].

Cartago, en el año 376, era todavía la segunda ciudad del Imperio de Occidente[2], con su fantástico puerto artificial rodeado de columnatas, avenidas de regular trazado, sombreadas de árboles, y su zona costera abierta al ancho mundo[3]. En el «Paseo marítimo» Agustín tuvo oportunidad de ver el esqueleto de una ballena; lo suficientemente grande como para albergar a 12 hombres[4]; un mosaico representando a los Esciopodos, los misteriosos habitantes de lejanos países[5]; en los puestos de libros que bordeaban las calles, podía encontrar escritos de hacía siglos de herejes gnósticos, más tarde fuente de aflicción para el viejo obispo, más descubrimiento emocionante para la multitud de curiosos hojeadores de libros[6].

Agustín enseñaría retórica en el centro de la vida pública de la ciudad. Su aula estaba resguardada del bullicio del foro por solo una cortina. Para Agustín era demasiado en público. Sus alumnos eran en su mayor parte alborotadores jóvenes libertinos, enviados por sus ricas familias desde toda África (e incluso, en un caso, del este griego)[7] para adquirir una educación «apropiada», es decir, un barniz de Cicerón. Si Agustín tuviera que irse más allá de Cartago en su carre-

ra, tenía que mirar hacia la colina, sobre el Foro, la Birsa; pues allí estaba el palacio de los procónsules. Llegados de allende los mares para periodos cortos, estos hombres eran figuras importantes en la vida de la ciudad. Eran un punto de mira tranquilizador para un joven maestro de retórica, porque, como aristócratas, eran conocedores de la literatura y patronos influyentes que consideraban una buena educación clásica como la mejor preparación para ocupar altos cargos.

El Imperio Romano tardío era una autocracia militar. En este momento de la carrera de Agustín, los cultivados aristócratas de la. Galia y de Italia, por el contrario, estaban gozando de un momentáneo «deshielo». Su anterior emperador, Valentiniano I, había sido un soldado cruel. Se había rodeado de funcionarios profesionales que sentían poca simpatía por las viejas tradiciones. Se decía que alimentaba a sus osos favoritos con las víctimas de las purgas, gritando: ¡Que lo decapiten!, y había permitido a sus jefes militares sacrificar a las clases altas de África[8]. Sin embargo, este hombre rudo había deseado que su hijo fuera bien educado. A la muerte de Valentiniano, Ausonio, uno de los más viejos profesores de Retorica de Burdeos, se encontró convertido en favorito del emperador, muchacho del que había sido tutor, y como tal, en mascaron de proa de una alianza de conservadores letrados decididos a sacar el mejor partido posible de la nueva dispensa. El hijo y el yerno de Ausonio fueron a Cartago como procónsules en los años en que Agustín comenzaba a enseñar Retorica[9]. No podría tener mejores augurios para su carrera.

También en Roma los grandes senadores estaban deseosos de contar entre sus amigos con «hombres entusiastas de la sabiduría». Símaco, por ejemplo, era un senador que debía toda su reputación e influencia a su talento literario.

También él había ido a Cartago como procónsul en el mismo año en que Agustín, como estudiante, había pasado por su conversión a la «sabiduría»[10]. Hombres como Símaco y sus amigos romanos se consideraban como la «élite de la raza humana». Les encantaba patrocinar y posiblemente en algunos casos incluso adoptar a un hombre como Agustín. Necesitaban maestros para sus hijos, portavoces adiestrados de sus agravios, y administradores aficionados, debidamente impresionados por el vasto prestigio de su modo de vida tradicional. Estos hombres representaban la cima de la ambición del Agustín joven… «una heredad campestre, una casa, jardines regados por claros arroyos, el suave resplandor del mármol en contrastados matices… Vivir de este modo me lleva hacia una vejez tranquila, revolviendo los doctos escritos de los antiguos maestros»[11]. Sin estos hombres, Agustín bien podría haber permanecido en Cartago, y nunca hubiera pasado, en momento crucial de su carrera y a invitación de Símaco, de Roma a Milán, para encontrar la versión cristiana de estos grandes hombres: San Ambrosio, primo de Símaco[12].

En Cartago Agustín pronto se puso en contacto con extranjeros distinguidos. Gano un premio por una composición en verso, y se hizo amigo del procónsul que le había coronado, Vindiciano[13]. Vindiciano era un famoso medico de la corte (lo que no sorprende mucho, al considerar que era experto en curar indigestiones y evitaba la cirugía dolorosa)[14]. No era un orador pulido, pero sí vivaz y vigoroso: todo un ejemplo animador de hombre elevado por su propio talento. Este «anciano docto»[15] estaba muy predispuesto para hacer reverencia a Agustín poniéndole en guardia «paternalmente» contra la astrología[16]; unidos por un amor común a los clásicos, el poeta y el procónsul podían mirarse como iguales.

Para estos hombres, todavía todos los caminos conducían a Roma. Alrededor del año 380, Agustín dedicara su primer libro, un tratado de estética, a Hierio, orador romano al que solo conocía por su fama. Como él, Hierio era un provinciano (incluso, sin duda, un sirio de lengua griega) que se había hecho maestro en latín. También, como Agustín, pretendía ser tan filósofo como retórico[17]. Él y su hermano gravitaban alrededor del círculo pagano de Símaco, como Agustín y sus discípulos habían de hacer por un corto periodo[18].

Los dos amigos más entrañables de Agustín, Alipio y Nebridio, representaban los diferentes aspectos de su vida. Alipio, un amigo de la infancia, de una familia dirigente de Tagaste, es el hombre de acción[19]. Estaba como cortado para ser abogado administrativo[20]. Se sintió fuertemente atraído por las matanzas de los espectáculos de gladiadores. De modo característico, admiraba a los maniqueos, sobre todo, por su castidad, al haber tenido él en su juventud una experiencia sexual desgraciada[21]. Más tarde, en Milán, las incertidumbres intelectuales de Agustín le dejarán impasible y aparecerá más bien como abogado persistente de una correcta «vida santa». Cuando definitivamente se aleja del mundo, toma su decisión con calma[22] y camina descalzo por el suelo helado, como consecuencia lógica de su adhesión a esta nueva trayectoria de acción[23]. Solemne, bien conocido por su cortesía, dado a resoluciones tranquilas y obstinadas, y autoritario, Alipio será el *alter ego* de Agustín hasta el final de sus días.

El otro amigo de Agustín, Nebridio, provenía de un mundo más ocioso y más noble. Encantaba a Agustín, que siempre habla de él como *dulcis*, su dulce amigo[24]. Al contrario que Alipio y Agustín, él no tenía necesidad de seguir una carrera. Como cartaginés pagano y rico que era, se podía

permitir una vida de estudioso retiro, no distinta a la de los *dilettantes* senadores romanos. Siguio a Agustín de Cartago a Milán, solo por vivir en compañía del amigo brillante[25], y muere en el año 390 después de que Agustín y él se hubieran retirado y recluido a sus hogares respectivos en Tagaste y Cartago: es el fin de una amistad verdaderamente íntima. Diecisiete años más tarde Agustín le recuerda: «Mientras leía tu carta —dice a un obispo— y ponderaba su contenido tanto como mi tiempo limitado me lo permite, volvió a mi el recuerdo de mi amigo Nebridio. Como era un estudiante diligentísimo y muy ardoroso de los problemas difíciles, tenía gran aversión a dar respuestas cortas a grandes problemas. Si alguien le insistía en hacerlo así se mostraba sumamente desagradado; y si el respeto a la edad o el rango del interlocutor no, se lo impedía, le reprendía, indignado, con palabras y miradas severas; porque consideraba como indigno que investigara tales materias el que no sabía cuánto podía o debía decirse sobre un asunto de gran importancia»[26].

En el año 382 le llegó la hora a Agustín de irse de Cartago. Se había desilusionado de los maniqueos, que, en cualquier caso, eran una secta perseguida, que vivía ante el temor de la denuncia[27]. Le desagradaba enseñar a estudiantes tan alborotadores. Alipio se había ido ya, antes que él, a Roma, de abogado administrativo[28]. Amigos bien conectados prometían ahora a Agustín «mayores ganancias» y «altos honores»[29]. Sobre todo, los estudiantes romanos daban la impresión de ser más disciplinados. En Roma se les hacía conscientes de su posición en el umbral de la burocracia imperial; y, como candidatos en potencia (especialmente los muchos africanos que, en bandada, habían ido a Roma) eran vigilados estrictamente por el emperador[30].

Agustín no había tomado en cuenta a Mónica: «Sintió a la muerte mi partida y me siguió hasta la orilla del mar. Pe-

ro yo la engañé; porque cuando ella me tenía asido fuertemente y quería que yo dejara mi viaje, o la llevara en mi compañía, le hice creer con engaños que mi intento, al embarcarme, era acompañar solamente a un amigo hasta que tuviese viento favorable con que hacerse a la vela. Así mentí a mi madre, ¡a tal madre!… Rehusando ella volverse sin mí, me costo mucho trabajo persuadirla a que pasase aquella noche en una capilla dedicada a San Cipriano, que estaba cerca del puerto donde estaba el barco en que había de marchar aquella noche, y me partí secretamente, y ella se quedó orando y derramando lágrimas… Durante la noche soplo el viento e hincho nuestras velas; navegamos y poco después perdimos de vista la ribera… Ella se fue a casa, y yo marche hacia Roma»[31].

Después de tal incidente no sorprende que Roma constituyera una decepción. Agustín paso un año miserable en la Ciudad Eterna; a su llegada cayo peligrosamente enfermo; como lo recordaba en las *Confesiones*, este «azote de enfermedad» se funde con el relato de su abandono de Mónica en un pasaje de desesperación creciente[32]. En cuanto a los estudiantes, estaban habituados a estafar a sus profesores por el sencillo procedimiento de abandonarles cuando llegaba la hora de pagar los honorarios[33].

De todos modos, Agustín no se decepciono completamente. A finales del año había atraído la atención de Símaco. Otro provinciano venido a Roma a hacer su fortuna de la misma forma que Agustín, el antioqueno Amiano Marcelino, no había tenido tanta suerte. Este hombre, el último gran historiador romano, se encontró excluido del mundo encantado en el que Agustín logro entrar: los aristócratas romanos le trataron con rudeza, como patanes ostentosos, con sus bibliotecas «cerradas como una tumba». En la época de vacas flacas, estos eran capaces de deportar a todos

los «profesores de artes liberales» extranjeros ¡al mismo tiempo que mantenían a tres mil danzarinas![34].

Sin embargo, Agustín eludió el destino del menos afortunado Amiano, porque Símaco, Prefecto de la ciudad, tenía órdenes de elegir un profesor de retórica para la ciudad de Milán[35]: como la corte imperial residía en Milán, este era un encargo importante, pues el profesor de retórica había de pronunciar los panegíricos oficiales al emperador y a los cónsules del correspondiente año. Estos discursos habían de ser cuidadosamente afinados para publicar los programas de la corte de modo tal que el consumado retórico se encontraba, en muchos casos, como un «ministro de propaganda»[36].

Símaco eligió a Agustín para este puesto vital. La elección se hizo bajo la impresión de un discurso pronunciado ante él, pero Símaco había sido ya absorbido por otros amigos maniqueos para que designara al protegido de ellos[37]. Hasta el final habían mirado los maniqueos por su gente; Agustín se había alojado en casa de un «oyente» maniqueo, y, como hemos visto, tenía buenas razones personales, den**87**tro de su humor triste, para frecuentar a los austeros «elegidos»[38].

Los maniqueos romanos muy bien podían acercarse a un pagano conservador como Símaco como a un aliado potencial. El crecimiento de un catolicismo intolerante había arrojado al mismo saco a los representantes de la antigua religión y a estos nuevos herejes. Un maniqueo romano, Secundino, que más tarde escribió a Agustín, claramente consideraba las novelas filosóficas de los *Diálogos* de Cicerón preferibles a las desagradables supersticiones judías del catolicismo[39]. En una ciudad donde, por ejemplo, predominan escenas del Antiguo Testamento en el mausoleo familiar de un senador cristiano, repudiar el Antiguo Testamen-

to, como hacían los maniqueos, puede bien haber parecido igual que oponerse al cristianismo tal como Símaco lo conocía[40].

En el otoño del año 384, Símaco tenía todas las razones para recibir bien en puesto tan importante a un no católico[41]. Antes, en el mismo año, había pedido al emperador que revocara una decisión hecha años atrás que desarraigaba la religión pagana tradicional —en realidad, la abolía— cortando el lazo vital entre las ceremonias paganas y los fondos públicos. La petición de Símaco era un llamado cuidadosamente expresado a la tolerancia: «no por un solo camino puede el hombre alcanzar tan gran misterio»[42]. Símaco había sido sobrepujado por su pariente, Ambrosio, establecido en el umbral de la corte como obispo de Milán: Ambrosio había escrito directamente al emperador niño, Valentiniano II, recordándole que era catecúmeno de la Iglesia católica, que los «dioses de las naciones son demonios» y que sería excluido de la iglesia de Ambrosio si otorgaba las peticiones de Símaco[43]. Sintiendo irritación ante desaire tan brusco a la religión tradicional, pudo muy bien Símaco haberse sentido contento de asegurar que un hombre como Agustín, conocido por él como miembro de una secta violentamente anticatólica, habría de estar en posición de hablar ante el emperador.

Agustín fue a Milán como protegido de Símaco y parece que allí da clase a un hijo de un amigo de infancia de él[44]. Su ambición sería favorecida, precisamente entonces, por un típico corresponsal de Símaco, Marciano, poeta, erudito helenista, futuro prefecto de Roma y quizá incluso futuro apostata del cristianismo[45]. Puede muy bien haber leído, y por lo menos admirado el estilo del famoso llamado a la tolerancia de Símaco[46], y con certeza pronunció el panegírico del amigo de Símaco, Bauto, general franco y pagano[47]. La

red de Símaco estaba ampliamente extendida: incluso Ponticiano, el gobernante africano cuyo encuentro con Agustín provocara el «alejamiento» de este y de Alipio del «mundo» era, con toda su piedad y sus cuentos de la vida de los ermitaños, todavía otro próspero protegido de Símaco[48].

Tampoco era Símaco desconocedor de las ventajas que había otorgado al joven africano: «La puerta grande de un cargo —escribió una vez— se abre a menudo con el éxito literario»[49]. Milán era la capital política de una parte importante del Imperio occidental[50]. Residencia característica de los emperadores en ese periodo de continuo peligro, debía su importancia a su posición estratégica sobre los caminos que pasaban por los Alpes. Diplomáticos y agentes secretos iban allí de sitios tan distantes como Tréveris al Norte, o Persia al Este. Los soldados bárbaros que guardaban el palacio serían un recordatorio siniestro del mundo extraño e indomado de más allá de los Alpes. Solo empalizadas en los pasos que llevan a la moderna Yugoslavia, se alzaban entre esta ciudad nueva y prospera y las bandas guerreras bárbaras que pronto habían de vagar con impunidad por los Balcanes.

Una sociedad brillante había crecido alrededor de la corte. Venían a Milán poetas de lugares tan lejanos como Alejandría[51]; y las obras de los filósofos griegos se leían, tanto por el clero de la iglesia milanesa como por los grandes terratenientes de las villas cercanas a los Alpes. Tales hombres estudiarían la resucitada filosofía de Platón y escribirían tanto sobre métrica clásica como sobre la naturaleza del universo[52]. Hasta el catolicismo de la ciudad era eminentemente respetable; los sermones de Ambrosio eran «sabios»[53]; su máxima obra estaba cuidadosamente modelada en Cicerón[54] y sus ideas traicionaban el influjo de los expositores contemporáneos de Platón[55]. Hasta los sarcófa-

gos de estos cristianos muestran un exquisito gusto clásico[56].

Para Agustín, Milán significaba nuevos intereses, nuevos conocimientos y grandes oportunidades de éxito. Durante un año se lanzó a esta vida con vigor y franca ambición; sin embargo, a la larga, se le hizo una ciudad simbólica con una figura inesperada en el centro. En sus *Confesiones*, Cartago habíase aparecido al principio a Agustín como su «caldero» —el latín *sartago* deliberadamente recuerda a *Cartago*—[57]. Ahora Milán toma su propio y peculiar significado: *et veni Mediolanun ad Ambrosium episcopum*; «y vine a Milán… a Ambrosio, el obispo»[58].

SEGUNDA PARTE
386 - 395

TABLA CRONOLOGICA B

386	Pleito con las Basílicas en Milán (febrero) 17-VI. Hallazgo de los Santos Gervasio y Protasio. Ambrosio en Trieste (verano u otoño) Purga de maniqueos en Cartago	Lee el *libri Platonicorum* (? junio) Es visitado por Ponticiano. Conversión (final de agosto) Va a Casiciaco (noviembre) *Contra Academicos* (noviembre) *De Beata Vita.* *De Ordine* (diciembre) *Soliloquia* (invierno)
387	Máximo invade Italia (otoño)	Vuelve a Milán (principios de marzo) 24-IV. Bautismo *De inmortalitate animae* Comienza *De Musica* Visión de Ostia Muerte de Mónica
388		Va a Roma desde Ostia Permanece en Roma la última parte del año *De quantitae animae* *De libero arbitrio* (Libro 1) *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* /90 Vuelve a Cartago y después a Tagaste /89 *De Genesi contra Manichaeos* /96 *De diversis quaestionibus*
389	Bautismo de Paulino de Nola	*De Magistro* /91 *De vera religione*
390		Mueren Adeodato y Nebridio
391	24-II. Edicto general contra el paganismo (*Cod. Theod.* 16, 10, 10) Aurelio, obispo de Cartago	Llega a Hipona y funda un monasterio (primavera) Es ordenado sacerdote /92 *De utilitate credendi* /92 *De duabus animabus contra Manichaeos* /95 *De libero arbitrio* (Libros 2-3)
392	15-V. Muere Valentiniano II Eugenio proclamado Emperador (agosto).	28/29 VIII. Debate en Hipona con Fortunato *Acta contra fortunatum Manichaeun* Escribe a Jeronimo pidiendole traducciones latinas de comentarios griegos sobre la Biblia
		/420 *Ennarrationes in Psalmos* (los comentarios sobre los 32 primeros salmos habían sido escritos en 392)
393	Concilio donatista de Cebarsussa; Maximiano se separa en cisma.	3-XII. Concilio de Hipona. Predica *De fide et symbolo*

	Optato, obispo donatista de Timgad	*De Genesi ad litteram imperfectus liber*
394	Concilio donatista en Bagai Supresión del cisma maximianista 6-IX. Derrota de Eugenio 25-XII. Ordenación de Paulino Muerte de Ausonio (h. 394)	Supresión de la *Letitiae* en Hipona. *Psalmus contra partem Donati* *De sermone Domini in monte* 26-VI. I Concilio de Cartago Lectura sobre la *Epístola a los romanos* en Cartago /95 *Expositio 84 propositionum epistolae ad Romanos* *Epistolae ad Romanos inchoata expositio* *Expositio epistolae ad Galatas* *De Mendacio*
395	17-I. Muerte de Teodosio Emperadores: Arcadlo (Este) Honorio (Oeste)	Agustín es consagrado como sucesor del obispo Valerio
395-404	Claudio el poeta *floruit*	

VIII

Ambrosio[1]

Cuando Agustín llegó a Milán, en el otoño del 384, era un hombre desilusionado. Las certidumbres de su juventud se habían disuelto. De tal humor tornó todavía otra vez a Cicerón[2]. En sus diálogos filosóficos Cicerón había hecho accesibles en latín las opiniones escépticas de la «Academia nueva». Estas doctrinas habían sido elaboradas en el siglo II a. de J.C. por Carneades, un formidable lógico griego, en oposición a los estoicos. Los estoicos habían pretendido que se podía saber exactamente la naturaleza del mundo circundante y así actuar sabiamente y con perfecta certeza a la luz de este conocimiento[3]. Los escépticos —llamados los *Academici*, «los académicos»— habían negado que el conocimiento pudiera alcanzarse con tal facilidad[4]. El sabio, en opinión de Cicerón, debía aprender a andar más cautelosamente: su mayor virtud consistía en el juicio suspenso; el mayor peligro, en la adhesión precipitada a cualquier opinión.

Ningún movimiento religioso del siglo IV d. de J.C. estaba más expuesto a este agudo criticismo que el maniqueo. Habían pretendido ofrecer la certeza absoluta, recta y sin ambigüedad alguna para cualquier hombre racional[5]. La «sabiduría» que contenían sus libros describía la realidad exacta del universo: todo lo que el hombre tiene que hacer es actuar en conformidad con este conocimiento. Así, al apoyar a los maniqueos tan fervientemente, Agustín había sido cul-

pable de la extremada temeridad descrita por Cicerón; el partidismo impetuoso de un escolar por una secta[6].

Nos sorprende mucho, pues, que la «Nueva academia» de Cicerón llegara por un tiempo a prestar respetabilidad intelectual a la desilusión de Agustín.

Más tarde, Agustín separará esta postura y se entenderá cara a cara duramente con ella[7], y, sin embargo, este periodo relativamente corto de incertidumbre es uno de los virajes de su vida más cruciales y menos conocidos, porque llevó a Agustín el ideal de «sabiduría» como una búsqueda prolongada, ideal que Cicerón nunca había abandonado. Lejos de ello, la búsqueda de la sabiduría por el sabio era aún más heroica en cuanto era una empresa desesperada.

En una alta montaña,
abrupta y empinada, está la verdad, y aquel que quiera
alcanzarla, alrededor tiene que ir, una y otra vez[8].

Los maniqueos habían ofrecido a Agustín una sabiduría «prefabricada». Ahora comenzaba a apreciar los grandes atractivos de toda una vida de disciplina filosófica, consumida en el modesto rechazo de las opiniones falsas[9].

Una vez visto el camino de la sabiduría como una búsqueda, Agustín llegó a preguntarse por qué medios podía realizar esta búsqueda. Le había parecido que los académicos habían negado que la mente humana pudiera alguna vez llegar a la verdad. Agustín no adoptó nunca francamente este punto de vista. La alternativa que siguió considerando en este tiempo se le presentaba de forma más natural: que los hombres podían hacer uso de cierta autoridad para revelar el camino de la verdad[10].

Incluso puede que la lectura de Cicerón ayudara a Agustín a llegar a esta conclusión; porque Cicerón había desplegado su escepticismo solo contra los filósofos dogmáticos de

su época: estaba demasiado lejos de un romano atacar la religión establecida de sus antepasados[11]. Del mismo modo podía el escepticismo de Agustín desembarazarse de las afirmaciones dogmáticas de los maniqueos, al tiempo que dejaba intacto el fondo sumergido de *su* religión ancestral: el catolicismo de Mónica. Esto explica, quizá, la facilidad con que Agustín decidió hacerse catecúmeno de la Iglesia de Milán[12]. Puede que tomase esta decisión cuando su madre llegó a Milán a fines de la primavera del 385[13]. No tenía razones para resistirse a las fuertes presiones externas que le empujaban a un acto tal de conformismo político. Tenía una carrera por hacer y Mónica estaba arreglando su casamiento con una heredera católica[14]. La corte era cristiana; Ambrosio, obispo católico, dominaba Milán; y ser catecúmeno entonces no hubiera comprometido a Agustín muy profundamente con la Iglesia católica. Era un gesto político de compromiso y, una vez catecúmeno, podía posponer indefinidamente el paso decisivo del bautismo.

Agustín había perdido su confianza. Como dijo a un amigo maniqueo siete años después, «en aquella época no había nadie más abierto a la enseñanza que yo…»[15]. Era un momento significativo para cualquiera entrar en relación con San Ambrosio.

Ambrosio era unos catorce años mayor que Agustín, y llevaba de obispo en Milán once. Superficialmente, es el representante más brillante de la clase gobernante romana de su época, esto es, de hombres cuya posición dependía menos de su nacimiento patricio que de su habilidad para alcanzar y mantener el poder en una sociedad despiadada. Hijo de un funcionario, residía en Milán como gobernador de la provincia (Liguria) cuando repentinamente se le busco para que fuera obispo de la ciudad. El populacho católico de Milán se aferró a su elección. Agustín debía su nombra-

miento a la corte, pero esta corte se encontraba aislada en Milán por estar llena de extranjeros sospechosos, godos, arrianos, herejes y tolerantes con los paganos. Su autoridad estaba ensombrecida en Occidente por la usurpación de otro emperador, y en la misma ciudad por el formidable Ambrosio. A lo largo del año 386, Ambrosio había de mostrar su poder de forma inimitable: en febrero, la madre del emperador, Justina, había ordenado a Ambrosio que entregara una iglesia para el uso de los miembros arrianos de la corte, Ambrosio demostró ser mucho menos inhibido que su primo Símaco en la defensa de la propiedad tradicional de su religión. Con estudiada indiferencia, rehusó llanamente entregar la iglesia, y esto se convirtió en un asunto de la «corte» contra la «ciudad», mientras Ambrosio no hacía muchos esfuerzos para frenar el odio que sentían los milaneses por la guarnición gótica. Los cortesanos más importantes fueron sujetos a toque de queda para que no se unieran a este «usurpador»; y, cuando las tropas góticas rodearon la basílica en la que estaban Ambrosio y su congregación, pareció que podría producirse una carnicería general. Pero la corte perdió los nervios y cedió. Al tiempo que los niños jugaban con los andrajosos jirones de las colgaduras que señalaban la basílica como confiscada y propiedad imperial, el muchacho, Valentiniano, rodeado de su séquito, decía: «Si Ambrosio os lo dijera, me entregarías a él en cadenas». «Nosotros, los sacerdotes —había dicho Ambrosio —, tenemos nuestros propios métodos de elevar el Imperio. Nuestra debilidad es nuestro camino al trono. Porque *cuando soy débil, entonces soy poderoso*»[16].

El 17 de junio la victoria de Ambrosio era completa. Había construido una basílica. Un «cierto sentimiento ardiente» le aseguró que había de encontrar las reliquias de algunos mártires con las que dedicar el edificio. Tras corta bús-

queda, se desenterraron los cuerpos intactos de San Gervasio y San Protesio que fueron llevados en triunfo a la nueva iglesia. Rendido por la emoción que él mismo había provocado, Ambrosio apenas podía hablar. Cuando lo hizo, dijo a la multitud que los mártires yacerían en el gran sarcófago que él, romano típico, había preparado para sí bajo su altar en esta su basílica, la *Basílica Ambrosiana.* «Esta es la clase de hombres influyentes cuyo apoyo estoy buscando»[17].

Este hombre pondría poco interés en Agustín. Sencillamente porque conocía muy bien las características de este tipo de hombre que se convertía al cristianismo para tomar una esposa, y doblaba las rodillas en la iglesia para adquirir posición en la corte cristiana[18]. Saludo con formalismo a Agustín a su llegada, como correspondía a un obispo, y con más afabilidad, quizá, de la que Agustín había esperado de esta figura distante y paternal: «Y yo al principio empece a amarle… como un hombre que me mostraba amabilidad»[19]. Pero, cuando los sermones de Ambrosio empezaron a preocupar a Agustín, le fue imposible abordar al obispo. Ambrosio estaba siempre ocupado con gente importante (en una ocasión, dos nobles persas parece que hicieron el largo viaje a Italia para hablar con este gran hombre)[20]. Cuando Agustín pudo abrirse camino entre estas multitudes, encontró a Ambrosio desconcertantemente distante, repentinamente sumido en sí mismo al final del día y leyendo un libro en completo silencio: «Cuando leía, sus ojos recorrían la página y su corazón buscaba el sentido, pero voz y lengua estaban mudas. A nadie le estaba prohibido acercársele, ni era su costumbre exigir que sus visitantes fueran anunciados. Pero cuando llegábamos a él a menudo le veíamos leyendo, y siempre para sí. Después de habernos estado sentados largo rato en silencio, negándonos a interrumpir el

trabajo en el cual estaba tan embebido, nos retirábamos de nuevo»[21].

En la iglesia, los domingos, Agustín podía ver a este hombre apasionado y de baja estatura, tan bien como nosotros podemos verle, en un mosaico[22]. Una figura débil, tomando el *codex* de las Escrituras, con la frente alta, la cara alargada y melancólica, y grandes ojos[23]. He aquí el otro lado de Ambrosio, un lado mucho menos conocido que el del hombre de acción. Este era el otro lado destinado a influir sobre Agustín[24]. Aquí «la estudiada vehemencia de su vida política aparece con femenina intensidad. Entonces introducía Ambrosio nuevas canciones de Pascua para que su congregación pudiera cantar los salmos cuando se encontraba rodeada por las tropas imperiales[25], y había embrujado a los católicos con sus nuevos himnos[26]. Era el más entusiasta abogado de la virginidad absoluta, «la única cosa que nos separa de las bestias»[27]. Sus sermones están tachonados con el lenguaje del *Cantar de los Cantares*: «besarte» —tan raramente mencionado por Agustín— aparece constantemente en San Ambrosio[28]: «Pues ¿qué es esto: *'que me bese con los besos de su boca'?* Piensa en la Iglesia, ahora dependiendo desde innumerables épocas de la venida del Señor… o en el alma, elevándose, libre desde el cuerpo, desviada de la sensualidad y de los dulces placeres de la carne y abandonada de los cuidados de la vida mundanal. Ahora pide el aliento de la Divina Presencia y se atormenta de que venga tan tarde, se confunde y siente la honda herida de la caridad…, y así declara la causa y su impaciencia, y dice: *que me bese con los besos de su boca*. No es un beso lo que ella quiere, sino muchos para satisfacer su anhelo»[29]. Sabe describir la mar en calma: «Cuando cesa de romper en la orilla y la gana, y la saluda como un amigo con pacíficas caricias»[30].

Como «profesional» Agustín deseaba oír esta oratoria tan característica y la encontró deliciosa: menos «suavizante y entretenida» de la de Fausto pero «mucho más docta»[31]. Es una diferencia significativa. Ambrosio había disfrutado todas las ventajas de la educación de las clases superiores en la misma Roma. No tenía nada de provinciano. Así, al contrario que Agustín, leía griego de corrido. Podía examinar minuciosamente los libros de la generación nueva de obispos griegos y toda la tradición de erudición grecocristiana, para dar a su congregación los sermones más doctos y actuales de todo el mundo latino[32]. Tampoco tenía escrúpulos en tomar de prestado de los paganos: se gloriaba de ser capaz de ostentar su botín desde el púlpito —aquel «oro de los egipcios» era un buen premio[33].

Puede Agustín haber leído sus discursos de introducción al libro del *Génesis*, y quedar impresionado por la extraordinaria confianza en sí mismo de aquel hombre. Él mismo debía precisamente su emancipación de los maniqueos a las opiniones de los «filósofos» trabajosamente espigadas y reunidas en los manuales y obras de Cicerón[34]. Pero en este campo, Ambrosio se mostró como verdadero dueño de la situación[35]: podía citar todos los grandes «nombres» y sus opiniones respectivas unicamente para rechazarlos con desprecio; ¿cómo podían estas débiles sutilezas enfrentarse con la palabra de Moisés, que había hablado con Dios «boca a boca»? De cualquier forma, «lo que de verdad había en estos filósofos era mero plagio de sus antecesores, los profetas hebreos»[36].

Lo primero que impresionó a Agustín de Ambrosio fue su capacidad para defender el Antiguo Testamento de la crítica maniquea[37]. Con cierto alivio Agustín vio cómo era posible considerar a los Patriarcas bajo una luz diferente: los que le habían parecido, cuando maniqueo, una colección de des-

agradables y terribles *buenos padres de familia*[38], le eran presentados por Ambrosio como una majestuosa procesión de auténticos «filósofos», simbolizando cada uno un estado del alma purificada por la sabiduría.

Después parece que Agustín haya encontrado la clave de la postura de Ambrosio: «Me di cuenta repetidamente, en los sermones de nuestro obispo… que cuando se piensa en Dios, nuestros pensamientos no deberían hacer hincapié en la realidad material cualquiera que sea, ni siquiera en el caso del alma, que es la cosa del universo más próxima a Dios[39].

La religión de Ambrosio pertenecía radicalmente a otro mundo. Para él un hombre era su «alma». El cuerpo era meramente una «vestidura hecha jirones»: «Nosotros somos distintos de lo que simplemente poseemos»[40]. Si iba en contra de su «alma» el hombre dejaba de existir: en el «retorno» a su Dios, el alma tiene que abandonar todo lo demás, igual que al oro se le lava del barro. Lo demás no tiene importancia, pues nuestro cuerpo es solo el instrumento pasivo del alma. «El enemigo está justo dentro tuyo, la causa de todos los yerros está ahí; yo digo, cerrémonos solos en nosotros mismos»[41]. Un pensamiento late en las predicaciones de Ambrosio: bajo la «letra» opaca y tremenda del Antiguo Testamento este «espíritu», el significado oculto, llama a nuestro espíritu para elevarse y tomar vuelo hacia otro mundo[42].

Hoy en día es difícil captar hasta que punto estar en otro mundo le haya parecido muy revolucionario a Agustín[43]. A excepción de los platónicos, la mayoría de los pensadores del mundo antiguo, incluidos los más religiosos, eran «materialistas», en el sentido estricto de la palabra. Para ellos lo «divino» era también un elemento, aunque infinitamente mucho más «sutil», más «noble» y menos «mudable»[44].

El hombre se relacionaba con esta fuerza viviente que parecía penetrar el universo; de este modo era su posición en el mundo físico, infundido de la energía divina, lo que interesaba a la mayoría de los pensadores, no las profundidades intangibles de su alma. Estas suposiciones llevaron a los filósofos tradicionales como los estoicos al mismo campo de ideas que los maniqueos e incluso, como parece, a católicos perfectamente ortodoxos de África y de otros lugares[45]. Antes Agustín había conocido a los católicos solo a ese nivel: creyó que ellos solo podían pensar en un Dios groseramente limitado a una forma humana, de modo que su propio materialismo le resultaba más avanzado, en tanto que consideraba el «Reino de la Luz» como una sutil materia viva contenida en el mundo como una «fuerza»[46]. Ahora se encontraba desilusionado de la cosmología maniquea, y especialmente de su explicación de la «mezcla» de los dos reinos[47], y deseaba seguir pensando que esta «fuerza» buena estuviera siendo invadida y violada por un elemento contrario: pero era todavía completamente incapaz de abandonar la posición materialista. Por un momento, se acerco a la solución de los estoicos, en la que un «fuego» divino e inviolable penetraba el universo, que quedaba bañado por este elemento como una esponja en las profundidades del océano sin límites[48].

Ambrosio, por lo tanto, introdujo en Agustín algunas ideas totalmente nuevas, y este se encontró en la posición de un hombre «influido por un medio autoritario, dispuesto a decir que había algo 'inmaterial', pero incapaz de pensar de otro modo que en términos tomados de las cosas materiales»[49]. Era esta una cuestión sobre la cual Cicerón, y con él la mayor parte de la tradición filosófica antigua, ninguna ayuda podía ofrecerle[50]. Lo que Agustín escribe en las *Confesiones* de su dilema al enfrentarse con este problema es

una de las evocaciones más dramáticas y densas que se han escrito de la evolución de un metafísico; y su «conversión» final a la idea de una realidad puramente espiritual, tal como era sostenida por los cristianos cultos de Milán, es un paso decisivo e irreversible en la evolución de nuestras ideas sobre el espíritu y la materia[51].

Pero esto es anticiparse. Puede que Agustín haya llegado de modo gradual a estas ideas; y es excepcionalmente difícil estimar el influjo exacto de Ambrosio en la provocación de esta evolución. Es imposible fijar con suficiente certeza la fecha de los sermones que se han conservado de Ambrosio (pequeña proporción de los que de hecho predicó)[52]. Puede ser incluso equivoco limitar implícitamente el influjo de Ambrosio en Agustín a doctrinas y afirmaciones determinadas sacadas de sermones determinados[53]. Lo que Agustín nos cuenta, sin embargo, en las *Confesiones*, es una descripción auténtica y encantadora del estado espiritual en que Ambrosio le había sumido: «Mañana encontraré la verdad: ya se descubrirá lo cierto y yo lo asiré fuertemente. Fausto está para venir y me lo declarará todo. ¡Qué grandes hombres son los académicos! ¿Será cierto que ninguna cosa se puede tener por cierta para el régimen de la vida? Mas, ¿por qué desesperar de la suerte? ¿No será mejor, alma mía, que busquemos con cuidado y diligencia mayores la verdad y no perdamos del todo la esperanza? Mira cómo no tienes ya por desatinos y absurdos los que antes te lo parecían en los libros eclesiásticos; sino que conoces que se puede entender rectamente en otro sentido muy diferente y fundado… Pues me estaré quieto y firme en aquel primer grado en que pusieron mis padres cuando era niño, hasta que se descubra claramente la verdad. Pero ¿dónde y cuándo ha de buscarse? Ambrosio no tiene tiempo desocupado para resolver mis dificultades; yo tampoco tengo oportunidad de leer tanto.

Pero aunque dispusiera de tiempo, ¿dónde iré a buscar los libros necesarios?, ¿con qué dinero y cuándo los compraré?, ¿quiénes son los que me lo darán? Es menester repartir bien el tiempo, y señalar algunas horas para tratar de la salud del alma. Grande esperanza he concebido viendo que la religión católica no enseña lo que yo pensaba y vanamente reprendía…, ¿por qué dudamos llamar a la misma puerta por donde se nos descubrió esto, para que se nos manifieste lo demás?

»Las horas de la mañana me las ocupan los discípulos; más las otras, ¿por qué no las empleo en esto? Pero, ¿cuándo visitaré a los amigos poderosos, de cuyos favores y protección necesito? ¿Cuándo estudiaré para preparar las lecciones y apuntes que compran los estudiantes? Y, finalmente, ¿cuándo repararé las fuerzas del cuerpo con algún alimento y el sueño, y las del alma con algún descanso de tan continuas tareas y cuidados?»[54].

Cuando llegó Mónica, las relaciones de Agustín con la figura lejana y estimulante de Ambrosio se hicieron aún más complicadas: «Acostumbraba a acudir más cuidadosamente a vuestro templo, donde pendiente de las palabras de Ambrosio, bebía como en una fuente de aquellas aguas… Pues ella amaba y respetaba a aquel varón santo como a un ángel de Dios; porque sabía que él era quien me había puesto en aquel estado de dudas y perplejidades en que yo me encontraba…»[55].

Estamos tratando aquí la relación entre dos personas cuyos altibajos pueden escapar al historiador. El influjo de Ambrosio sobre Agustín no tiene, con mucho, ninguna proporción con cualquier contacto que pudieran tener ambos. Podemos solo vislumbrar la intensa calidad de su relación en una escena, no mencionada en las *Confesiones*: «Cuando mi madre me siguió hasta Milán —dijo una vez a un corres-

ponsal de su epistolario—, se encontró con que la Iglesia allí no observaba el ayuno del sábado. Comenzó a preocuparse y a dudar sobre lo que debía hacer: entonces yo, aunque no tenía interés personal en tales cuestiones, solicité a Ambrosio el favor de su consejo. Él me contestó que 'solo podía enseñarme a hacer lo que él mismo hacía, porque, si hubiera sabido de alguna regla mejor, la habría observado'. Yo había pensado que él trataba de decir que dejáramos el ayuno del sábado sencillamente con una apelación a la autoridad, sin dar ninguna razón y (evidentemente, Agustín se había desviado al sentirse desairado)… Pero siguió tras mí, y dijo: 'Cuando voy a Roma también ayuno el sábado. Cuando estoy aquí, no. A cualquier iglesia que vayas, observa las costumbres de la localidad…'. En cuanto a mí, al pensar frecuentemente en esta regla, la he tratado como si fuera un oráculo del cielo»[56].

IX

Los platónicos

Agustin tenía todas las razones para encontrarse fuera de lugar en Milán. Hasta su acento africano era notorio[1]; y Ambrosio era solo una entre las muchas personas de gran cultura que podían hacerle sentir al provinciano lo mal fundado y extraviado de sus anteriores ideas. Tampoco había ayudado mucho Ambrosio a Agustín. En sus sermones giraba en torno a las obras de los filósofos paganos, un poco como lo hubiéramos hecho nosotros en torno a una antología espiritual, adaptando sus conclusiones para ensalzarse como orador y maestro de moral[2]. Sin embargo, los maniqueos habían hecho de Agustín un metafísico tenaz, si bien mal leído. Necesitaba certeza completa en preguntas esenciales. Habría «concedido» que el hombre es el único responsable de sus malas acciones[3]: pero, como maniqueo, había sido apremiado a preguntar *por qué*, al fin y al cabo, estas acciones pasarían; una pregunta muy diferente y más fundamental[4].

Por un tiempo Agustín parecía haber estado contento solo con suspender el juicio. Su primer año en Milán debió consagrarlo a presionar en sus intereses de *rhetor*, rodeado de los amigos que acababan de alcanzar los centros del poder, y que habían comenzado a experimentar las emociones y pesadumbres del éxito.

La manceba de Agustín fue la primera víctima de esta nueva y emocionante vida: dejo su puesto para una heredera que había obtenido para Agustín su madre; «mi corazón,

al separarse de ella, quedó desgarrado y manando sangre por la herida, pues la amaba tiernamente»[5].

En Milán, sin embargo, la gente bien paraba pocas mientes en tales cosas. Abandonar la propia concubina con el fin de tomar esposa en matrimonio legítimo «no era bigamia, sino un signo de perfeccionamiento moral»[6] (en palabras del tan romano papa León). Ambrosio sabía el modo de hablar sobre tema tan delicado a los grandes terratenientes de su congregación: Abraham, decía, había estado prudente deshaciéndose de su concubina de baja cuna; ¿es que querían «casamientos por debajo de su categoría», «niños a los que no podrían legar sus posesiones» o a sus esposas sufriendo desaires de sus servidoras?[7]. La familia que estaba dispuesta a aceptar a Agustín como yerno no se tomaría tal riesgo: la concubina del profesor tuvo que abandonar Milán unos buenos dos años antes de que el casamiento fuera a consumarse[8].

Así, esta mujer anónima retornara a África habiendo hecho «el voto de no conocer nunca jamás a ningún otro hombre»[9]. Con toda probabilidad había sido una buena católica durante su convivencia con Agustín y con este voto trataba, o bien de hacerse admisible para el bautismo, o bien ser readmitida a la eucaristía[10].

Un caballero de buena crianza no mencionaba a su concubina. Más tarde, cuando Agustín anuncia su «conversión» a sus patronos milaneses, no menciona su abandono de un casamiento ventajoso[11]. Le llevó más de diez años antes de que se consintiera pensar de nuevo en ella, escribiera sobre ella en las *Confesiones* y la considerara en otra obra:

«Este problema surge a menudo: si un hombre y una mujer viven juntos sin estar unidos legítimamente y no para

procrear, sino porque no pueden observar continencia; y si están de acuerdo en no tener relaciones con nadie más, ¿puede llamarse a esto matrimonio? Quizá, pero solo si están resueltos a mantenerse la fidelidad mutua prometida hasta la muerte, incluso si esta unión no se hiciera con el deseo de tener hijos… Pero si una u otra de estas condiciones no existe, no veo como puede llamarse matrimonio a su alianza. Sin duda, si un hombre toma mujer solo por un tiempo hasta que haya encontrado otra que vaya con su rango y fortuna, y si se casa con esta mujer, como ser de la misma clase, tal hombre cometería adulterio dentro de su corazón, no hacia aquella con la que se había casado, sino hacia aquella con la que había vivido sin estar legítimamente casado. Lo mismo puede decirse de la mujer… No obstante, si ella le era fiel y, tras su casamiento con otro, no solo no pensaba en el casamiento, sino que se abstenía de toda relación sexual, no osaría acusarla de adulterio, incluso aunque pueda ser culpada al vivir con un hombre que no era su marido»[12].

Moviéndose delicadamente al borde de una gran corte, Agustín y sus amigos estaban afectados de los sentimientos apropiados para unos cortesanos del Imperio tardío, como en otras épocas: pesadumbre por sus vanas ambiciones y estudiada admiración por la vida ociosa. Cuando Agustín se encontraba preparando un discurso de propaganda en honor del Emperador, tanto él como su círculo, por supuesto, admirarán la más natural felicidad de un mendigo borracho[13]; y, siguiendo una moda muy corriente, jugaban con la idea de vivir una «vida perfecta», una *beata vita*, en comunidad filosófica[14]. Así, diez de ellos, incluido Romaniano, habían de decidir hacer un fondo común de sus considerables riquezas para poder vivir juntos como amigos retirados de los cuidados mundanos[15]. El plan fallo, las espo-

sas de los posibles maridos se habían opuesto (!), y su vida milanesa continuo igual que antes, en 385 y bien entrado 386. Agustín siguió moviéndose entre los profesores locales: a uno de ellos, Verecundio, satisfizo emplear a Nebridio como su asistente. Alipio, tras su tercer año de jurista en la administración financiera, comenzó a ser consejero en casos particulares[16]. El gran proceso que había llevado a Romaniano a Milán comenzó a alargarse, con lo que aumento su nerviosismo.

Los litigios en el Imperio Romano tardío implicaban una búsqueda pertinaz de patronos; y posiblemente contara Romaniano con el apoyo de importantes ciudadanos de Milán para asegurar una sentencia favorable del Tribunal imperial. Puede que fuera así, como protegido de Romaniano y tutor de su hijo Licencio, como empezó Agustín a relacionarse con gente notable.

De ellos sabemos por las cartas y libros que escribió Agustín a fines del año 386: Zenobio[17], Hermogeniano[18] y Manlio Teodoro[19]. El más importante, Manlio Teodoro, era un hombre particularmente culto e influyente. Se había alejado de la vida activa unos tres años atrás, hacia 383, y, retirado en el campo, había empezado a escribir libros de filosofía y un tratado sobre métrica clásica. Más tarde retornará para ser cónsul, en el año 399[20].

Estos hombres estaban unidos por intereses intelectuales que Agustín llegó a compartir. El descubrimiento de la naturaleza y genero de sus intereses es uno de los acontecimientos más emocionantes de la investigación moderna sobre Agustín: ha conseguido nada menos que hacer de su famosa «conversión» historia íntima y solitaria tal como la cuenta en las *Confesiones*, como un acontecimiento entre otros muchos de la vida intelectual de una capital brillante.

Estos hombres creían estar tomando parte en un Renacimiento de la filosofía. Un siglo antes la doctrina auténtica de Platón había sido redescubierta: las nubes se habían alejado y esta, la enseñanza «más refinada e iluminada» de la filosofía, podía brillar con toda su luz en las obras de Plotino, alma tan próxima al antiguo maestro que en él parecía que revivía Platón[21]. Tales personas tenían incluso sueños en los que los filósofos exponían «máximas platónicas»[22]. A este movimiento se le llama «Neoplatonismo»; pero sus miembros se llamaban «Platónicos», *Platonici*, pura y simplemente, esto es, los herederos directos de Platón.

Plotino, griego de Egipto, había enseñado en Roma y había muerto en el año 270. Sus discursos, difíciles y alusivos, conocidos en la actualidad como *Las enéadas*[23], fueron editados por su discípulo Porfirio, también griego, de Tiro. Estos dos hombres eran muy diferentes. Plotino era un aficionado, un hombre altamente intuitivo, polemista incansable, pero oscuro, entre académicos estériles. Fastidiaba a sus discípulos insistiendo en trillar cada problema sobre sus propios méritos según se presentaban, durante días, si era necesario, en vez de dar el curso normal de lecturas sobre sistemas filosóficos[24]. Hombre de probada imparcialidad, una vez había sobresaltado e intrigado a sus escrupulosos amigos diciendo, de un festival, que «es propio de esos seres venir a mí, y no que yo vaya a ellos»[25].

Porfirio, por el contrario, era un académico concienzudamente modelado[26]. Agustín siempre le llamaba *doctissimus* y «el filósofo pagano más notable». Dio la vuelta al descubrimiento de Platón por Plotino en libros de texto, e hizo de él un sistema coherente, profundamente religioso y alejado del mundo. Es el primer teólogo sistemático en la historia del pensamiento[27]. El título de una obra perdida por la cual gozó de gran popularidad en la época, *De Regressu Animae*,

«El regreso (al cielo) del alma», podría muy bien ser el lema de la vida religiosa de Milán, lema resumido en el verso que Manlio Teodoro escribió en memoria de su hermana, una religiosa, enterrada en la Basílica de Ambrosio: «Quien no teniendo conocimiento de las cosas mortales en su mente mortal, siempre amo el camino que lleva al cielo»[28].

Porfirio, al contrario que Plotino, era inquieto y errante. Primero había sido atraído al cristianismo, y después había escrito «contra los cristianos» una obra por la que iba a ser famoso en el siglo siguiente. A la edad de 70 años, este escritor del tratado *De la Abstinencia*, que una vez había «concebido odio al cuerpo humano», de repente se caso con una viuda madre de ocho hijos. A lo largo de su vida se había sentido turbado por la insuficiencia de la búsqueda puramente racional de Dios. Había estudiado superficialmente una colección de manifestaciones de mediums, los llamados «oráculos caldeos»[29], y una vez había confiado en encontrar, en fenómenos tan diversos como sesiones de espiritistas y el yoga indio, algún «camino universal» que liberara el alma[30].

Volviéndose hacia estos dos hombres, Agustín citó a Plotino como un talento grande e impersonal, «tirando del recóndito pensamiento de Platón»[31]. Él y sus contemporáneos, indistintamente paganos y cristianos, participaron muy de cerca en las inquietudes de Porfirio. Se asemejaba al microcosmos de las tensiones entre los serios intelectuales paganos. Agustín le presenta como una figura parecida a Fausto, cuyo apremiante sentido de la necesidad de un liberador divino del alma guardaba enfermiza compañía con la fascinación con lo oculto[32].

Pero los nuevos conocimientos de Agustín pertenecían a una época diferente de la de estos dos griegos paganos[33]. En Milán, la mayor parte de este platonismo articulado y a

la moda era cristiano. Este cambio de gran significación había empezado en Roma, a mediados de siglo, donde, un profesor africano de retórica, Mario Victorino, se había incorporado repentinamente a la iglesia católica. También tradujo los escritos de Plotino y de otros neoplatónicos al latín[34]. Así, los libros, al alcance de personas menos educadas, como Agustín, al ser traducidos fueron preparados por un hombre conocido por haber muerto como cristiano[35]. Victoriano también había conocido a un sacerdote milanés, Simpliciano, que entonces era un hombre viejo y experto[36]. Parecía que desde que Simpliciano había dirigido los estudios teológicos de Ambrosio, el obispo católico de la ciudad había venido a colocarse en la línea de este movimiento; y Simpliciano, como el «padre espiritual» de Ambrosio, había llegado a actuar como eminencia gris del intento más audaz de combinar el platonismo con el cristianismo[37].

Como todo movimiento emocionante y confiado en sí mismo, estos cristianos platónicos tenían su visión propia del pasado, visión que, retrospectivamente, parecía ingenua y bizarra, pero que era capaz de presentar intrigantes horizontes a Agustín. Después de una larga y esotérica existencia, la filosofía de Platón, reconciliada con la de Aristóteles, aparecía como «la única cultura filosófica absolutamente verdadera»[38]. Para un cristiano platónico la historia del platonismo parecía converger con bastante naturalidad en el cristianismo. Ambos apuntaban hacia la misma dirección; ambos eran radicalmente de otro mundo: Cristo había dicho: *Mi reino no es de este mundo*; Platón había dicho lo mismo de su reino de las ideas[39]. Para Ambrosio, los seguidores de Platón eran los «aristócratas del pensamiento»[40].

Agustín estaba cerca de entrar en este movimiento; era un movimiento con un rango distintivo entre las gentes de habla latina. En el Occidente, platonismo se había converti-

do en filosofía para aficionados: a menudo, las obras de los platonistas serían leídas solo en traducción, como Agustín lo hizo[41]. Victorino y Agustín eran notablemente semejantes: ambos eran producto de una cultura exclusivamente literaria; para ambos la filosofía era un interés «externo», que se igualaba con su interés por la religión[42]. A los dos les faltaba la cautela y la exclusividad de los profesores establecidos de filosofía, tal como continuaban existiendo en Atenas y Alejandría[43]. Como antes Cicerón, estos aficionados latinos nunca se comprometían enteramente con las ideas que manejaban. Se daban cuenta, oscuramente sin embargo, que había algo más en la vida que sistemas metafísicos; y, como Cicerón, trataron bien como católicos o como paganos de reconciliar las ideas que habían recogido en los griegos por la religión tradicional de sus mayores.

Cierta vez, quizá a principios de verano de 386[44], Agustín se introdujo en estas nuevas ideas: «…por medio de un hombre lleno de una soberbia intolerable, vinieron a mis manos unos libros de los filósofos platónicos…»[45]. Es típico de Agustín que en sus *Confesiones* este profundo cambio de su pensamiento se insinuara en estos pocos y nada lisonjeros rasgos. No sabemos quién era este hombre y tampoco si es que Agustín evitó nombrarle porque este estaba aún vivo[46]. Tampoco dan estos reticentes ideogramas ninguna clave del por qué hubo de obtener Agustín los libros. Se ha sugerido ingeniosamente, pero sin base suficiente, que Agustín se inclino a leer los escritos de los platónicos porque se había dado cuenta del tono específicamente platónico de alguno de los sermones de Ambrosio[47]. Puede ser incluso que, una vez que Agustín y sus amigos hubieran anunciado su intención de llevar una vida de retiro en comunidad intelectual, algún colega se aseguró de que aprovecharían el tiempo leyendo los libros «apropiados».

No se puede más que reconstruir con dificultad que libros eran estos y quien los escribió. Parece que incluían muchos tratados de Plotino, en traducción al latín de Mario Victorino y, posiblemente, por lo menos una obra de Porfirio, que se ha perdido[48]. Pero parece que Agustín, con toque de artista, empequeñece deliberadamente el número de libros que llegaron a sus manos y el tiempo que le llevó estudiarlos, porque así podía expresar en las *Confesiones* la enorme impresión que tan pocos escritos habían causado en sus ideas religiosas, escritos que habían llegado a sus manos, como él entonces opinaba, por providencia divina y a través de conductos poco prometedores.

Como pasa con numerosos pensadores muy fecundos, es difícil imaginarse a Agustín como lector. No obstante, lo ocurrido en este periodo crucial y en los años siguientes, fue el hechizo de una lectura paciente y prolongada, ayudada en apariencia por algunas discusiones[49]. Tales lecturas incluían tratados de Plotino, uno de los escritores más notoriamente difíciles del mundo antiguo, y era tan intensa y penetrante que las ideas de Plotino eran sorbidas, «digeridas» y transformadas por Agustín. Ambrosio, que también leyó a Plotino, expoliaba de modo patente a este autor: es posible distinguir en los sermones del obispo prestamos literales tomados de Plotino. En Agustín, sin embargo, Plotino y Porfirio están intercalados de modo casi imperceptible en sus escritos como base siempre presente de su pensamiento. Hizo propias sus líneas maestras hasta tal punto y descifró sus principales preocupaciones con tan misteriosa perceptividad, que creyó poder elaborar su pensamiento de manera muy diferente. Así Agustín, filósofo aficionado que no sabía griego, se presenta como uno de los pocos pensadores que dominaban a los autores neoplatónicos con una originalidad e independencia de espíritu sin igual, en una

época en la que numerosas personas, mucho mejor educadas, se preciaban de ser «platónicos».

Es muy posible que de los tratados de Plotino, Agustín leyera uno corto llamado «Sobre lo bello» y que le afectara muy íntimamente, porque trataba de un tema sobre el que él había escrito siete años atrás, en *De pulcro et apto*; y en los primeros párrafos, Plotino atacaba la particular teoría sobre lo bello que Agustín entonces defendiera[50]. Desde este, comienzo desconcertante, la entusiasta exposición de Plotino habría arrastrado a Agustín hacia el centro del sistema platónico: «Aquella belleza más excelsa que todavía exista, la iluminaremos con nuestra adquisición»[51].

Plotino empezaba retando lo obvio: «…que es lo que atrae la mirada de aquel al que se presenta un objeto bello…?».

«Casi todo el mundo dice (y Agustín también) que la simetría de las partes entre si y con el todo… constituye la belleza reconocida por la mirada, que, tanto en las cosas visibles como sin duda en todas las demás, de modo universal, la cosa bella es esencialmente simétrica, según un modelo.

»Pero piensa lo que esto significa… Toda la amabilidad del color e incluso la luz del sol, que están desprovistas de partes, y así, no son bellas por su simetría, deben ser excluidas de este reino de belleza. Y ¿por qué es el oro un objeto bello? Y las luces nocturnas, y las estrellas, ¿por qué son tan vulgares?

»De nuevo, teniendo en cuenta que la única cara constante de la simetría se presenta algunas veces de modo regular y otras no, ¿cómo se puede dudar que la belleza es algo más que simetría, y que la misma simetría debe su belleza a un principio más remoto?»[52].

Este nuevo modo de ver las cosas, defendido persistente y vehementemente por Plotino, impresiono profundamente a

Agustín. En las *Confesiones* escribió un sumario monumental siguiendo el hilo de este pensamiento con su estilo propio, más sobrio y directo:

«Porque indagando cuál era el principio y causa de que yo aprobase la belleza de los cuerpos, ya sean los celestes, ya los terrenos; y cuál era la regla por donde me guiaba, cuando hacía un juicio recto y cabal de las cosas mudables, y decía: *esto está como debe estar; aquello no lo está*, hallé que sobre mi mente mudable tenía que haber una verdad inconmutable como la eternidad misma que era el principio y la regla de tales juicios y apreciaciones…

La facultad o potencia intelectiva, reflexionando sobre su misma naturaleza y hallándose que no era inconmutable, se despertó y avivó su virtud intelectual, esforzándose por conocerse a sí misma… Y así trató de descubrir y saber qué luz era la que alumbraba y esclarecía el conocimiento, cuando con toda certeza y sin quedarle la menor duda decía y juzgaba que el bien inconmutable se debe anteponer a todo lo mudable. Cuestión que asimismo proponía otra, esto es, hallar de dónde o cómo conocía el ser inmutable; por si de algún modo no lo conociera, absolutamente sería imposible que con tanta certeza le antepusiese a todo lo mudable. Así llegó a conocer, en un instante de temor, la visión del Dios que *es*»[53].

Agustín insistirá en seguir esta línea de pensamiento. Pocos meses después de que leyera los libros platónicos se lo describirá a Nebridio como la «excepcionalmente bien conocida disputa»[54].

Porque lo que había obsesionado a Plotino era el contraste entre lo mudable y lo inmutable. En el «aquí» del mundo que conocían sus sentidos era acosado por la cualidad intemporal de un «allá» de otro mundo, que su intelecto po-

día captar con permanente certeza al juzgar cualidades tales como la bondad o la belleza. Este otro mundo sentaba las bases del mundo de los sentidos. Cargaba con el espectáculo pasajero de las cosas materiales con una intensidad y permanencia que estas no poseían por derecho propio. Porque cosas conocidas por los sentidos pueden juzgarse como «buenas» o «bellas»; y, al percibir esta cualidad en ellas, las miraba entonces Agustín con los ojos de un platónico, como dependientes, en su existencia, de principios eternos.

¿Por qué era que la belleza del mundo físico fuera un agotamiento tan superficial, tan efímero, tan entristecedor, un modo de «escape» de cierto manantial «interno», concentrado de belleza y alcanzable tan solo por su espíritu? Este era el problema que Plotino creía compartir con los filósofos de todas las épocas. Para él, el alma misma reflejaba este proceso de agotamiento. Porque el alma «cae»: pierde contacto con su más profunda actividad y busca la belleza, que ya no encuentra en sí misma, en el mundo externo. De modo que el mundo transitorio de los sentidos se impone en la atención del alma. El alma «caída» acusa a este mundo de una concreción especifica, al enfocarlo con demasiada estrechez hasta llegar a la exclusión de la profundidad, eco difícil de su propia belleza interna. Todo lo que pudiera buscarse «dentro», entero y simple en una momentánea visión, debe buscarse trabajosamente en el mundo externo una y otra vez, en todos los niveles de la actividad del intelecto. Se busca, mediante los procesos largos y lentos del razonamiento discursivo, y es aún más exteriorizado por el artista cuando este lucha para imponer la forma permanente en la piedra material y pasajera de una estatua. Incluso el hombre de estado, que impone el orden en su ciudad, es para Plotino otro filósofo fallido, porque el busca en el mundo mu-

dable y externo satisfacciones que solo su mundo interior le puede proporcionar[55].

El universo de Plotino, por lo tanto, tiene un centro que apenas puede tocar el intelecto: «Todo fluye, por así decirlo, de una fuente de la que no hay que pensar sea algo de aliento o calor, sino más bien una cualidad que engloba y salvaguarda todas las cualidades —dulzura con fragancia, cualidad del vino— y los sabores de todo lo que puede ser gustado, los colores que se ven, lo que puede tocarse, y lo que oyen mis oídos, la melodía y el ritmo»[56]. Lo que nos circunda es una comunicación desintegrada de esta concentración del todo. Es como si un artista, afrontando la ejecución de un tema singular, perdiera los «nervios»: se va poniendo más difuso; la intensidad primera se aleja. La visión se ha desperdigado, y es la misma visión que está esforzándose el artista en comunicar.

El intenso sentimiento de que el hombre corriente, limitado al mundo obvio de los sentidos, se mueve en la semioscuridad, y de que el conocimiento que pretende poseer es meramente el último y débil estado de una progresión ineluctable de escalones decrecientes de conciencia, es el sello distintivo de la visión del universo de Plotino. No obstante, estos escalones decrecientes están íntimamente relacionados entre sí: Cada escalón depende de otro «superior», porque este escalón «superior» es fundamental para el siguiente, como manantial de su conciencia. El escalón «inferior» es distinto que su predecesor. No le puede conocer, del mismo modo que una persona de espíritu mezquino no puede captar el pensamiento de una persona intuitiva. Pero instintivamente cada escalón procura completarse con el «tacto» de su superior, manantial ajeno pero relacionado de su propia conciencia. Así la difusión hacia el exterior de lo uno coincide con una tensión continua de todas las partes para

«retornar» al manantial de su conciencia. Esta tensión de completamiento es la que une directamente al uno con toda manifestación de su intensidad y, más importante para Plotino y su discípulo Agustín, al intelecto humano que suspira por completarse.

Así, en resumen, es la doctrina neoplatónica de la *procesión* hacia afuera y su corolario, la *vuelta* hacia adentro[57]. La idea es tan fundamental en el pensamiento de la época de Agustín como la idea de la evolución en la nuestra[58]. Juntaba a los pensadores cristianos y paganos en un horizonte similar de ideas. Para Plotino intelecto era un principio mediador sumamente importante: en «contacto» con lo uno, al mismo tiempo se volvía hacia afuera como fuente de lo múltiple. Era fácil ver en este principio mediador fundamental una exploración filosófica del *Verbo* del Evangelio de San Juan. Y así leían a Plotino los cristianos cultos de Milán: «…En estos libros halle, no con las mismas palabras, pero si en el mismo sentido, apoyada con muchas pruebas y gran multitud de razones, aquella vuestra sentencia '*En el principio era el Verbo y el Verbo estaba con Dios y el Verbo era Dios…*'»[59].

«También se dice en aquellos libros que antes de todos los tiempos y sobre todos los tiempos, es y permanece inconmutablemente vuestro unigénito Hijo, coeterno de Vos, y que de su plenitud reciben las almas lo que las hace bienaventuradas, y también que participando de aquella infinita sabiduría que en sí misma es permanente y eterna, se renuevan ellas y se hacen sabias…»[60].

Agustín leyó los libros de los filósofos platónicos cuando estaba aún saliendo de los caminos del pensamiento que le habían conducido al maniqueísmo. Había encontrado imposible, por ejemplo, pensar en Dios como de algo presente a él y, al mismo tiempo separado[61]. Cuando maniqueo, se ha-

bía inclinado por una respuesta particularmente radical a esta pregunta: lo individual estaba enteramente fusionado con la «sustancia» de un buen Dios, y todo lo que no fuera identificable con este fragmento de perfección se había separado y convertido en mal absoluta e irrevocablemente[62]. Plotino fue capaz de sacar a Agustín de este dilema, pues uno de sus tratados más laboriosos estaba destinado a explicar que el mundo espiritual era fundamental para el mundo del espacio y el tiempo, al tiempo que permanecía distinto de él[63]. Aún más importante para Agustín era que Plotino había defendido constante y fervientemente, a lo largo de las *Enéadas*, que la fuerza del Bien mantenía siempre la iniciativa: lo uno fluía hacia afuera, en contacto con todas las cosas, moldeando y dotando de significado a la materia pasiva, sin que ella misma fuera violada o se viera disminuida de ninguna manera. El punto más oscuro de la visión maniquea del mundo, la convicción de que el poder de lo bueno era esencialmente pasivo, y que solo podía sufrir un ataque violento por obra de la fuerza activa y contaminadora del mal, era negada por Plotino: «El mal no está solo: en virtud de la naturaleza de lo bueno, el poder de lo bueno, no es el mal solo: se presenta rodeado necesariamente por las cadenas de lo bello, como un cautivo ligado con ataduras de oro; y bajo esto está escondido, de modo que, mientras debe existir, puede no ser visto por los dioses, y que los hombres no siempre necesitan tener el mal ante sus ojos, sino que cuando se les coloca delante pueden no ser todavía despojados de las imágenes de lo bueno y de lo bello por causa de tener su memoria[64].

Porque el universo de Plotino era un todo activo y continuo que no admitía penetraciones ni interrupciones violentas o brutales. Cada ser de este universo sacaba su fuerza y significado de la dependencia de este continuo vivir. El mal,

por tanto, no era más que una desviación hacia la desemejanza: su misma existencia admitía la existencia de un orden que era burlado, mientras no por eso era menos real y lleno de significado. Era la parte autovolitiva la que disminuía al perder el contacto con algo mayor y más vital que ella misma[65].

Esta visión del mal pasa sin coincidir con la posterior elaboración de Agustín. Pero a Plotino le había provocado un desafío similar (había escrito contra los cristianos gnósticos, antepasados espirituales directos de los maniqueos); y el que, como Agustín, había sido antes maniqueo tenía una opinión completamente suficiente como para provocar un cambio de perspectivas dramáticas[66].

Es esta revolución, quizá, el resultado más profundo y duradero de la absorción del neoplatonismo por Agustín. Hizo nada menos que desplazar el centro de gravedad de su vida espiritual. Había dejado de identificarse con su Dios: este Dios era totalmente trascendente, su desemejanza tenía que admitirse, y, al darse cuenta de ello, Agustín tenía que admitir que él también era desemejante y distinto de Dios: «Hallé que estaba yo muy lejos de Vos, y muy desemejante, y como que oía vuestra voz allá desde lo alto que decía: 'Yo soy manjar de los que son ya grandes y robustos. Crece y entonces te serviré de alimento. Pero no me mudarás en tu sustancia propia… sino, al contrario, tú te mudarás en mí'»[67].

Igual que Agustín no podía seguir identificándose con lo bueno, tampoco podía seguir rechazando todo lo que no se ajustaba a sus ideales por ser una fuerza absoluta y agresiva del mal. Pudo distanciarse: el sentido de implicación íntima y pasiva en todo el mal y el bien del mundo se alejó, bajo el influjo de los libros platónicos, para dejar, en su lugar, una visión en la que el mal era solo un aspecto pequeño de un

mundo mucho más grande, mucho más diferenciado, de intenciones más misteriosas y con un Dios mucho más alegre que aquel Manes… «Ya no deseaba que hubiera otras mejores criaturas que las que actualmente existen, porque las contemplaba todas de una vez; y aunque juzgaba con más prudente juicio, que las cosa superiores tenían mayor bondad que las inferiores, también conocía que juntas ellas todas eran mejores que las superiores solas»[68].

X

Filosofía

Algunos meses después, en otoño del año 386, Agustín podría escribir a Romaniano: «Nunca cejamos en la busca de la Filosofía, y no pensamos en otra cosa sino en la forma de vida que habíamos acordado llevar. Hicimos esto constantemente, aunque con menos entusiasmo, creyendo que bastaba con entretener la esperanza. Y como aquella llama que nos había de abrasar enteramente no se había inflamado todavía, creímos que el resplandor que lentamente nos calentaba era el mayor que podía existir. Repentinamente, aparecieron algunos libros sustanciales… y rociaron sobre la llamita unas pocas gotas, pequeñas, de precioso ungüento. Estas provocaron una increíble llamarada, increíble, Romaniano, completamente increíble, mucho más de lo que quizá creerías si te lo dijera. Pero ¿qué puedo decir? Era mucho más potente que lo que yo mismo puedo llegar a creer; después de esto, ¿cómo podrían moverme los honores, las pompas, el deseo de la vana fama, los consuelos y atractivos de esta vida agonizante? De súbito, me entregue completamente a mí mismo»[1].

La lectura de los libros de los filósofos platónicos provoco en Agustín una cosa muy fácil de comprender: le había llevado a una «conversión final y definitiva, desde la carrera literaria a la vida «en Filosofía». Esta conversión estaba destinada a afectar la vida pública y privada de Agustín. Más allá de esto, nada es seguro. Si era posible que un joven en Cartago, en los años 370, leyera una exhortación a la fi-

losofía de Cicerón… y directamente se hiciera maniqueo, las repercusiones de la lectura de Plotino en Milán eran no menos impredecibles. «Conversión» es un termino muy amplio: ¿hasta qué punto podía esta reorientación alterar la vida de Agustín? De igual forma, «Filosofía» puede querer decir muchas cosas: ¿cuál sería la naturaleza precisa de esta «Filosofía»? La «conversión a la Filosofía» de Agustín es uno de los hechos mejor documentados y registrados de semejante cambio en el mundo antiguo; su curso fue uno de los más complejos, y la forma que surgió finalmente, una de las más idiosincrásicas.

Había una cosa cierta: Agustín pudo renunciar a la posición escéptica de la Nueva Academia. La primera obra que escribió tras su «retirada» filosófica, en Casiciaco, estaba dirigida contra tal escepticismo. Al declarar, así, que era posible encontrar una «auténtica filosofía», es muy verosímil que Agustín adoptara posiciones en contra de personas puramente literarias de Milán; porque a fines del siglo IV, el *rethor* latino profesional, cogido entre el cristianismo y el paganismo se alegraría, como Agustín había hecho una vez, de tener un Cicerón tras el cual ampararse de los fríos vientos del dogmatismo filosófico y de la ortodoxia clerical[2].

No obstante, al abandonar su posición neutral, Agustín habría de encontrarse en aguas revueltas. El pensamiento de los intelectuales de Milán era «posplotiniano», muy parecido a como en nuestra era es «posfreudiano». Estas ideas comunes, lejos de acercar a paganos y cristianos, los había dividido con todo el encarnizamiento de una pelea familiar: durante algo más de un siglo habían luchado entre sí por el reparto de la herencia de Platón[3]. Los cristianos acogían bien la hermosa descripción platónica de la estructura del universo espiritual, pero los paganos platónicos consideraban el mito cristiano de la redención —Encarnación, Crucifi-

xión y Resurrección del cuerpo— como una innovación bárbara de las auténticas enseñanzas de su maestro. Les resultaba como si algún vándalo hubiera colocado una vulgar y teatral escultura barroca detrás de la etérea cúpula de una iglesia bizantina. Los paganos platónicos más «liberales» habían confiado «civilizar» las iglesias cristianas escribiendo en sus paredes con letras de oro: «*En el principio era el Verbo*», pero no tolerarían ni siquiera a San Juan cuando decía que «*El Verbo se hizo carne*»[4]. En Milán habían provocado que San Ambrosio escribiera un folleto, al pretender que Cristo había sacado todo lo que de bueno había en sus enseñanzas… ¡de la lectura de Platón![5].

Estas diferencias, sin embargo, eran solo síntomas de una tensión aún más profunda sobre una cuestión que coincidía solo parcialmente con la división confesional entre paganos y cristianos. Esta cuestión era la de la autonomía espiritual: ¿hasta qué punto podía esperarse que un hombre labrara su salvación personal con sus propias fuerzas solo? Plotino había sido tajante en esta cuestión: sus últimas palabras habían sido: «Me estoy esforzando para devolver lo Divino en mí a lo Divino en el Todo»[6]. «Tampoco espera este Divino la liberación…; solo espera el descubrimiento, no hay “drama de redención”»[7]. Los platónicos siempre se habían sentido capaces de ofrecer la visión de un Dios que cualquiera podría ganar por y para sí mismo, a través de la «ascensión» racional y sin ningún auxilio de su espíritu hacia el reino de las ideas. Esta pretensión de una realización inmediata había fascinado a un anterior cristiano converso, el filósofo Justino, en el siglo II[8]; y ahora parece, por un momento, haber fascinado a Agustín.

La tradición de autonomía individual podía producir «cristianos» meramente tolerantes con la vida organizada de su iglesia. Por cierto tiempo, Mario Victorino había pasa-

do por tal fase: «…y un buen día, no públicamente, sino en secreto y en confianza de amigos, decía a Simpliciano: 'Sábete que yo ya soy cristiano'. A lo que Simpliciano respondía: 'Yo no lo creeré ni te contaré entre los cristianos, hasta que te vea en la Iglesia de Cristo'. Pero él, como burlándose, decía: 'Pues qué ¿son las paredes las que hacen cristianos a los hombres?'»[9]. Es interesante que Simpliciano eligiera esta anécdota particular para contársela a Agustín, cuando éste se le aproximó por primera vez: se puede sospechar que el anciano y astuto sacerdote viera en Agustín a un hombre como Victorino, profesor de retórica, admirador de los platónicos paganos y, como mucho, mero tolerante del Catolicismo.

En aquel preciso momento, en el año 386 y en Milán, en efecto, eran las paredes las que hacían cristianos. En febrero, la madre de Agustín había estado cercada, junto con su obispo, dentro de las paredes de la basílica católica;[10] y, desde su *cathedra*, Ambrosio había desafiado a los eunucos de la corte a que le ejecutaran, antes que apoderarse de aquellas preciosas paredes. Pero en junio, mientras hechos sorprendentes ocurrían en la nueva basílica de Ambrosio, mientras hombres posesos daban alaridos ante las reliquias de los Santos Gervasio y Protasio, Agustín seguía aún manteniéndose apartado[11]. «Son estos ciertos hombres —escribió más tarde—, que se consideraban capaces de refinarse por sí mismos para contemplar y quedar con Dios… Pueden prometerse tal refinamiento por su propio esfuerzo porque algunos de ellos, unos pocos, eran capaces verdaderamente de transportar su espíritu más allá de todas las cosas creadas y tocar, parcialmente no obstante, la luz de la verdad inmutable. Por consiguiente, miran con superioridad a la masa de cristianos que viven con la sola fe, al no ser capaces como ellos…»[12].

Así, en el verano del año 386, Agustín rehusó, por última vez de su vida, resistirse a las tentaciones de la autonomía espiritual completa. Como los maniqueos habían pretendido hacer una vez, parecía realmente que esta filosofía sería capaz, tanto de resolver las inquietudes metafísicas, de Agustín, como de ofrecerle un camino de realización de sí mismo independiente de una autoridad externa. «Hablaba mucho —escribió—, y me vanagloriaba como si estuviera muy instruido». *Garriebam quasi peritus.* «De seguir así, no sería yo instruido, sino que iba a ser destruido»[13]. *Peritus... periturus*: tal es el juicio exasperantemente sucinto de Agustín el obispo acerca de este momento tan decisivo.

Este talante paso en cosa de unos pocos meses, pero estaba lejos de lo inevitable que Agustín se decidiera finalmente en favor del catolicismo. El platonismo pagano era una fuerza que había que tener en cuenta en el decenio de los años 380, y la gran alternativa que Agustín consideró por este corto tiempo siguió en su memoria durante toda su vida. Se ve esto en su continua fascinación ante el dilema de los platónicos paganos, su insistencia angustiosa en la disciplina de la autoridad como requisito para la contemplación, dentro de su aguda certeza de los peligros espirituales de una mística fracasada[14]. Todo esto es muestra de lo que decide el carácter de un hombre, no solo por lo que realmente acontece en su vida, sino también por lo que este rehúsa permitir que acontezca.

Agustín, no obstante, jamás sería otro Plotino; quizá carecía de la estólida tranquilidad del gran pagano. Igual que la «sabiduría» maniquea no le venía solo como un conocimiento «interior», sino también como un artificioso régimen moral que le capacitó durante muchos años para ser dueño de su sentimiento de pecado y de ligazón con la car-

ne,[15] ahora acudió a encontrar una disciplina que complementara la espiritualidad lúcida de los platónicos.

En verdad, no sorprende mucho que hubiera acudido a los escritos de San Pablo[16]. Ambrosio había asegurado que Agustín podría volver a considerar las Escrituras cristianas como una fuente autorizada de sabiduría. En cualquier caso, San Pablo flotaba en el ambiente: Simpliciano trataría de arrastrar a Ambrosio a que se identificara con estos intereses, predicando tanto sobre San Pablo como sobre los misterios del Antiguo Testamento[17]. Los maniqueos africanos habían mencionado constantemente a San Pablo como el profeta de Manes por excelencia, aunque le leían más bien como escritura apócrifa, escogiendo solo lo que era consecuente con el canon autorizado por Manes de los libros sagrados[18]. En cualquier caso, Agustín había vivido siempre lo suficientemente dentro de la esfera del cristianismo para que su imaginación fuera captada, tanto por un apóstol, como por un sabio pagano: ambos le resultaban *viri magni*, «los grandes hombres» de su pasado tan curiosamente mezclado[19]. Por tanto, cuando Agustín leyó a San Pablo en aquella época, estaría leyendo un texto que, como maniqueo, había conocido desmenuzado en fragmentos. Ahora era el momento de conocerlo como unidad, e, inevitablemente, la unidad surgida estaba teñida por las preocupaciones de Agustín, «…pues aunque *interiormente se deleite el hombre con la ley de Dios* ¿cómo podrá sobreponerse a la otra *ley… que reside en los miembros de su mismo cuerpo?…* Mas ¿qué ha de hacer el hombre en tan miserable estado? *¿Quién le liberará del cuerpo de esta muerte…?*»[20].

Cuando finalmente Agustín se aproximó al sacerdote Simpliciano (quizá a fines de julio del año 386), ya se había movido imperceptiblemente en dirección del cristianismo católico. Era, sin duda, un entusiasta converso a la «Filoso-

fía», pero a una filosofía que ya había dejado de ser un platonismo enteramente independiente, que había sido «fortificada» de un modo altamente individual por las enseñanzas más sombrías de San Pablo, y que había llegado a identificarse, a nivel mucho más profundo, con «la religión tejida dentro de nuestros mismos huesos cuando niños», esto es, con la solida piedad católica de Mónica[21].

Agustín había procurado «mantenerse firme»[22]. Quería alguna garantía de permanencia y estabilidad. Esto explica el principal rasgo de su «Filosofía»: era un platonismo cuyos logros inmediatos habían de convertirse en permanentes; y tal permanencia solo podía lograrse renunciando en gran medida a la confianza en sí mismo. Los métodos, los objetivos y las satisfacciones finales del sabio seguían siendo las que sostenían los filósofos platónicos; pero Agustín se embarcaría en su vida «en Filosofía» como convaleciente: la terapia que la tradición platónica había exigido a todo aquel que se hubiera elevado por encima del mundo de los sentidos había pasado a depender, no de él mismo, sino de un «doctor invisible»,[23] esto es, de Dios. Y este Dios no era un aristócrata solitario, pues esta terapia había sido puesta al alcance de la masa de los hombres por acto de *popularis clementia*[24], es decir, por la encarnación de Cristo y por la conservación de escrituras divinas en una iglesia universal. Estas consideraciones forman el primer esbozo de la idea en Agustín de la Iglesia católica. Con todo, es tan rica en paradojas esta etapa decisiva en la vida de Agustín, que se puede sugerir, plausiblemente, aunque sin plena convicción, que Agustín podía haber visto su propio dilema y su solución, reflejado como en un espejo distante, en las obras de aquella otra alma inquieta, Porfirio, el gran enemigo de los cristianos; porque Porfirio había tenido también la esperanza en

un «Camino Universal», abierto a la masa de los hombres[25].

Estas y similares consideraciones habían conducido a Agustín a aproximarse a Simpliciano: «…estaba dedicado y consagrado a Vos desde joven… y anciano ya, debía tener experiencia y estar practico en la vida espiritual, además de ser muy instruido en ella. Por eso me resolví a descubrirle las congojas de mi corazón, para que viendo él la disposición de mi alma, me aconsejase lo que debía de hacer para serviros».

«Porque yo veía la iglesia llena de fieles, y que unos iban por una senda y otros por otra. Ademas a mi me desagrada la vida que yo seguía en el sig lo…»[26].

Agustín, sin duda, tenía que encararse con la perspectiva de renunciaciones amargas y quería llegar, al mismo tiempo, a católico bautizado y a filósofo. En Milán, las ideas de los modos de vida que ahora acostumbramos a mantener separados, se entremezclaban y superponían en la imaginación de Agustín y sus amigos. El ideal de retiro filosófico era tan riguroso como cualquier vocación a la vida monástica: significaría romper con su carrera, su matrimonio y todo tipo de relaciones sexuales; mientras las renunciaciones que la Iglesia católica exigía en sus misterios bautismales eran también consideradas heroicas, nada menos que como la muerte de una vieja vida. Por ejemplo, Verecundo, amigo de Agustín, no sería bautizado cristianamente, por el mero hecho de ser casado, aun siendo su esposa cristiana[27]. Una ruptura heroica con el mundo es todo lo que estos entusiastas podían arrostrar al ser bautizados. No sorprende apenas, por tanto, que la mayoría de los cristianos del Imperio Romano tardío trataran de evitar el bautismo o que Constantino, el primer emperador cristiano, y con el otros muchos, fuera bautizado solo en su lecho de muerte; y que Ambrosio

predicara en vano, con urgencia macabra, que su rebano se pasase del mundo por esta «muerte» espiritual: «¿Por cuánto tiempo con vuestros *deleites*? ¿Por cuánto con vuestro *jaraneo*? El día del juicio se acerca más y más: mientras aplazáis esta gracia, la muerte se aproxima. Quién dirá, entonces: ahora no estoy libre, que estoy ocupado…»[28].

«…No tenía absolutamente que responder sino aquellas palabras dilatorias y soñolientas: 'Luego, dentro de un poco; déjame estar otro rato, un momento nada más'. Pero este 'luego' no tenía término y el 'déjame un poco' iba muy largo»[29].

A fin de agosto recibió el pequeño grupo un visitante que había estado en la corte de Tréveris, Ponticiano, compatriota africano, miembro de la milicia palatina de agentes especiales[30]. Este hombre piadoso se sorprendió de encontrar un ejemplar de San Pablo sobre la mesa de Agustín, y comenzó a contar a este y a Alipio de los monjes de Egipto y de como la historia de su fundador, San Antonio, había llevado a dos de sus colegas de Tréveris a dejar el mundo[31]:

«Todo esto nos contó Ponticiano; y mientras él lo estaba refiriendo, Vos, Señor, me obligabais a que volviese en mí y me considerase… Yo me veía y me horrorizaba; pero, ¿dónde huir de mí mismo?…».

«…Porque ya habían pasado muchos años (creo que eran doce) desde que a los diecinueve de mi edad, habiendo leído el *Hortensio* de Cicerón, me sentí excitado al amor y deseo de la verdadera sabiduría; pero desde entonces había diferido de día en día el renunciar a los placeres terrenos… Me volví a Alipio y exclame, lleno de turbación así en el animo como en el rostro, diciendo: '¿Qué hacemos? Sí, ¿qué hacemos nosotros?, ¿lo has oído? ¡Levántanse de la tierra los indoctos y se apoderan del cielo, y nosotros con todas nues-

tras doctrinas sin juicio ni cordura, faltos de corazón, nos estamos revolcando en el cieno de la carne y sangre…'»[32].

«…me aparté de Alipio, que sin hablarme palabra, atónito y espantado, me miraba… Había un pequeño huerto al lado de la casa en que estábamos… A este huerto me condujo el desasosiego de mi corazón para que nadie impidiese el violento combate que contra mí mismo había yo comenzado hasta que se acabase… en aquel lance me arranque los cabellos… me herí la frente… con las manos cruzadas me apreté las rodillas…[33].

»Las frívolas bagatelas y las locas vanidades, mis antiguas amigas, me salían al encuentro, y tirándome de las vestiduras de mi carne, me susurraban al oído: '¿De veras vas a dejarnos? ¡Cómo! ¿Desde este mismo instante no hemos de estar contigo jamás? ¿Desde este punto nunca te será permitido esto, que tú sabes, y lo otro, no lo podrás hacer?'. ¡Pero qué cosas eran las que me sugerían y yo explico con las palabras esto o aquello! Apartad, Señor, por vuestra misericordia, del alma de este vuestro siervo… la idea… que tales suciedades y torpezas me representaba.

»Entonces otra vez la continencia parece que me decía: 'Hazte sordo a las voces impuras de la concupiscencia de tu carne; mortifícala. Ella te promete deleite; pero no pueden compararse con los que hallaras en la ley de tu Dios y Señor'.

»Toda esta contienda paso dentro de mi corazón, batallando interiormente yo mismo contra mí mismo. En tanto, Alipio, que no se apartaba de mi lado, aguardaba silenciosamente a ver en que venían a parar los desusados movimientos y extremos que yo hacía…[34].

»… se formó en el interior de mi alma una tempestad muy grande que venía cargada de una copiosa lluvia de lá-

grimas. Y para poder libremente derramarla toda y desahogarme en los sollozos y gemidos convenientes, me levanté de donde estaba con Alipio para llorar en soledad…, y así me aparté cuanto era necesario para que ni aún su presencia me estorbase.

»Yo fui y me eché debajo de una higuera; no sé cómo ni en qué postura me puse; más soltando las riendas a mi llanto brotaron de mis ojos dos ríos de lágrimas, que vos, Señor, recibisteis como sacrificio de vuestro agrado… Porque, conociendo yo que mis pecados eran los que me tenían preso, decía a gritos con lastimosas voces: '¿Hasta cuándo, hasta cuándo ha de durar el que diga yo, mañana, mañana? Pues ¿por qué no ahora?, ¿por qué no ha de ser en esta misma hora el poner fin a todas mis maldades?'

»Estaba yo diciendo esto y llorando con amarguísima contrición de mi corazón, cuando he aquí que de la casa inmediata oigo una voz como de un niño o niña que cantaba y repetía muchas veces: '¡Toma y lee, toma y lee!' Yo, mudando de semblante, me puse al punto a considerar con particularísimo cuidado si por ventura los muchachos solían cantar aquello o cosa semejante en algunos de sus juegos, y de ningún modo se me ofreció que lo hubiese oído jamás. Y así, reprimiendo el ímpetu de mis lágrimas, me levanté de aquel sitio no pudiendo interpretar de otro modo aquella voz sino como una orden del cielo en que de parte de Dios se me mandaba que abriese el libro de las Epístolas de San Pablo y leyese el primer capítulo que casualmente se me presentase. Porque había oído contar del Santo Abad Antonio que, entrando por casualidad en la Iglesia al tiempo en que se leían aquellas palabras del Evangelio: *Vete, vende todo lo que tienes…*, él las había entendido como si hablaran con él determinadamente…

»Por ello, a toda prisa volví al lugar donde estaba sentado Alipio, porque allí había dejado el libro del apóstol cuando me levanté de aquel sitio; tomé el libro, lo abrí y leí para mí el capítulo que primero se ofreció a mis ojos, y eran estas palabras: 'No en banquetes ni embriagueces, no en vicios y deshonestidades, no en contiendas y emulaciones; sino revestíos de nuestro Señor Jesucristo y no empleéis vuestro cuidado en satisfacer los apetitos del cuerpo'. No quise pasar más adelante leyendo, ni tampoco era necesario; porque luego que acabé de leer esta sentencia, como si se me hubiera infundido en el corazón un rayo de luz clarísima, se disiparon enteramente todas las tinieblas de mis dudas.

»Entonces, poniendo un dedo o no sé qué otra señal entre las hojas para notar el pasaje, cerré el libro, y con el semblante ya tranquilo y sereno le dije a Alipio lo que me había pasado. Y él, para darme a entender lo que también le había pasado en su interior, porque yo estaba ignorante de ello, lo hizo de este modo: pidió que le mostrase el pasaje que yo había leído, se lo mostré, y él prosiguió leyendo el versículo siguiente, en que yo no había reparado: *Recibid con caridad al que todavía está flaco en la fe...*

»Desde allí nos dirigimos a donde estaba mi madre, y contándole sumariamente el suceso, se alegró mucho, desde luego; pero refiriéndolo por menor todas las circunstancias con que había pasado, entonces no cabía en sí de gozo ni sabía qué hacerse de alegría; ni tampoco dejaba de bendeciros y daros gracias, Dios mío, *que podéis darnos mucho más de lo que os pedimos, y más allá de todos nuestros sueños y esperanzas...* Pues de tal suerte me convertisteis a Vos, que no pensaba ya en tomar el estado de matrimonio, ni esperaba cosa alguna de este mundo, además de estar ya firme en aquella regla de la fe, en que tantos años antes me habíais revelado por sueños que yo estaría. *Así trocasteis su prolon-*

gado llanto en gozo, en un gozo mucho mayor que el que ella deseaba, y mucho más puro y amable del que ella pretendía, en los nietos carnales que de mi esperaba tener»[35].

En cualquier caso, Agustín había llegado al fin de su carrera. Durante el verano se le había recrudecido alguna enfermedad en el pecho, un *dolor pectoris* que afecto su voz y que así habría hecho imposible que continuara su tarea[36]. Sería muy importante saber la naturaleza exacta de este proceso repentino, pues tal conocimiento revelaría quizá la tensión en la cual Agustín había estado viviendo[37]. Algunos, por ejemplo, han sugerido que tal «dolor» proviniera de un ataque de asma, que a menudo es una enfermedad psicosomática[38]; y es más que probable que en estos meses de tensión hubieran llegado a desarrollarse en Agustín las manifestaciones físicas de un colapso nervioso. Es quizá más revelador que, aunque Agustín sufriera frecuentemente de mala salud al fin de su vida, este «dolor en el pecho», dolencia que le afectaba precisamente en donde más implicaciones tenía con su carrera de orador público, y precisamente en la parte del cuerpo que más tarde habría de considerar como el alojamiento simbólico del orgullo de un hombre[39], no vuelva a mencionarse.

Así fue, pues, en la época de las fiestas de la vendimia, las *Feriae vindemiales*, época siempre bien recibida por los maestros como unas vacaciones en que podían dedicarse al ocio creador, Agustín y un grupito extranamente variado, compuesto por su hijo, su madre, hermanos y primos, Alipio, Licencio y Trigecio, joven noble, se retiraron a una villa campestre que les había cedido Verecundo en Casiciaco, quizá el moderno Casiago, cerca del lago de Como, en un paraje muy bello cerca de las estribaciones de los Alpes[40].

Agustín era una persona enferma, pero su convalecencia no afecto al repentino torrente de libros que anunciaron a

los círculos entendidos de Milán las delicias de su vida recién encontrada «en *Filosofía*»: una obra contra los académicos, para Romaniano; un discurso religioso sobre la *Vida perfecta*, para Manlio Teodoro; para Zenobio, un ensayo pitagórico sobre el *Orden* de las Artes Liberales como punto de partida para la contemplación del orden del universo[41].

Estas obras se han escudriñado minuciosamente para seguir la evolución de Agustín en meses anteriores, pero se olvida fácilmente que también arrojan luz sobre un aspecto más profundo de la evolución de una persona, esto es, sobre la naturaleza del futuro que Agustín creía haber ganado para sí.

Agustín había encontrado ahora un campo de actividad intelectual que le aseguraba un progreso fructuoso: como había dicho a un amigo, «había roto los lazos odiosísimos que me mantenían alejado del pecho de la filosofía —la desesperación de encontrar la verdad—, verdad que es el alimento nutricio del alma»[42]. Y este intelecto voraz sintió que había logrado su futuro a través de la religión de su madre: «Por tus oraciones —lo se y lo admito sin dudarlo— me ha dado Dios un espíritu para colocar el descubrimiento de la verdad por delante de todo, no desear otra cosa, no pensar en otra cosa y no amar otra cosa. Y nunca dejo de creer que son tus oraciones las que nos capacitaran para alcanzar tan gran bien…»[43].

Agustín sentía que exploraba una «filosofía» que era, al mismo tiempo, plenamente integrada y bien señalizada: los *sacra* y los *mysteria*, los ritos y los dogmas de la Iglesia católica resumían por completo las verdades que algún día podía captar la mente del filósofo[44]. El universo platónico de Agustín no admitía separaciones violentas entre la unidad tradicional de la Iglesia católica y su propia razón. Como «monsieur» Jourdain, que había hablado toda su vida en

prosa sin darse cuenta, el filósofo de Agustín, con sus «tan sutiles razonamientos» estaría, de hecho, hablando teología[45].

Podemos apreciar la sensación de confianza que esta opinión le dio a Agustín si leemos un breve discurso suyo, *De beata vita*, «Sobre la vida feliz», que dedico a Manlio Teodoro. Manlio Teodoro era reconocido admirador de Plotino[46]. Era también un buen católico. Al dedicar «una de mis obras más religiosas»[47] a tal personaje —un libro impecablemente ortodoxo sobre la Trinidad y prologado de solemnes advertencias contra el orgullo académico[48]— es muy posible que Agustín buscara una satisfacción honorable para las personas que rodeaban a Ambrosio por sus coqueteos con más dudosos intelectuales, entre los cuales «el hombre… de soberbia intolerable» del verano anterior[49]. El discurso está hecho para que el público, al final, se dé cuenta de que, al definir las fuentes de la vida feliz, se ha descrito, de hecho, la trinidad católica[50]. Así Mónica puede acabar una tarde piadosa cantando el himno de San Ambrosio, *Fove precantes trinitas*[51]. A principios del mismo año debió cantar el pueblo católico tales himnos durante la resistencia a la corte[52]. No es frecuente en la historia del pensamiento que un diálogo filosófico culmine de tal modo con una canción de batalla.

Agustín había recuperado conciencia de finalidad. «Créeme —escribió a Romaniano—, mejor, cree a Aquel que dijo: 'buscad y encontrareis': de tal comprensión no hay que desesperar, y llegara a ser tan evidente en sí misma como las propiedades de los números»[53]. «Buscad y encontrareis» es una de las escasas citas de las escrituras que Agustín usa en sus primeras obras. Esta cita, en particular, había sido una etiqueta común de los maniqueos[54]; y así se presenta con toda naturalidad en una obra dedicada a Romaniano y a

sus compatriotas africanos, todos anteriormente simpatizantes del maniqueísmo[55]. *Plus ça change, plus c'est la même chose*: lo que menos sorprende de Agustín en este periodo es que hubiera identificado a la filosofía con alguna forma de cristianismo. Desde su primera y truncada «conversión a la filosofía» en Cartago, Agustín se había movido dentro de los límites de un horizonte en el que cristianismo y sabiduría se consideraban coincidentes. Pero la diferencia entre una versión maniquea del cristianismo y este platonismo cristiano es enorme: los maniqueos habían excluido cualquier proceso de crecimiento y de terapia intelectual; habían pretendido ofrecerle una «sabiduría» esotérica que le purificaría[56]. Agustín había encontrado que esta «sabiduría» no le había capacitado para «hacer progresos»[57], mientras ahora sentía que había entrado en una vida «en filosofía» en la que los progresos estaban asegurados.

Esta sensación de confianza en su capacidad para desarrollar su intelecto creadoramente dentro de la estructura de la Iglesia católica es lo que haría que Agustín le pareciera extraño, incluso a un obispo tan culto como Ambrosio. La lectura de los libros platónicos había asegurado una cosa: que Agustín, que había venido a Milán desilusionado de su carrera y no contrario a recaer en la religión establecida de sus padres, no hizo al final un acto de rendición incondicional ante el obispo católico. Él, claramente, no era un *type croyant*, como había sido anteriormente corriente entre las personas educadas del mundo latino. No creía que la filosofía hubiera resultado estéril y así que los métodos de los filósofos pudieran reemplazarse por una sabiduría revelada. Ambrosio, por su uso constante de los autores paganos, parece haber sido de esta anticuada opinión. Se consideraba, primero y ante todo, obispo cuyo deber era entender y comunicar a su rebano el «océano» de las escrituras. Todo lo

que no pudiera ser vertido en tal molde no tenía ningún valor. Una vez escribió a un filósofo, que estaba perplejo ante el problema de la naturaleza del alma, problema que habría de obsesionar a Agustín en Casiciaco, que leyera el libro de Esdras[58]. Contesto la carta de Agustín, en que este, al pedir el bautismo, había presentado desnuda toda su perplejidad (¡si tan solo se hubiera conservado esta carta!), recomendandole que leyera el libro de Isaías. ¡Agustín encontró el libro completamente incomprensible![59] Más tarde llegó incluso a creer Ambrosio que Juliano el Apostata había renunciado al cristianismo al «entregarse a la filosofía»[60]; y esto es exactamente lo que Agustín, en una serie de obras y cartas, proclamaba con orgullo que estaba haciendo en Casiciaco. La diferencia entre ambos hombres es el síntoma de un cambio de consecuencias trascendentales en la cultura de la Iglesia cristiana. Ambrosio, el obispo plenamente educado que leía griego, pertenece todavía al viejo mundo. Se sentía ligado íntimamente al vasto prestigio de la erudición cristiana en el mundo griego, y sobre todo al gran Orígenes de Alejandría. Agustín, el aficionado, se sentía mucho más libre para seguir su propio curso, y, paradójicamente, al hacer así se acerco mucho más que Ambrosio al espíritu de las primeras escuelas cristianas de Alejandría[61], es decir, a la firme creencia de que un espíritu adiestrado en los métodos filosóficos podía pensar creadoramente dentro de la ortodoxia tradicional de la Iglesia. La revolución es aún más radical, porque Agustín entonces parece haber tomado tal posición como enteramente evidente: «porque soy precisamente la clase de hombre que se impacienta en su deseo, no solo por tomar lo que de verdad hay en la fe, sino también por llegar a comprenderlo»[62].

Un sentido de finalidad y continuidad es la faceta más llamativa de la «conversión» de Agustín. Vista en las obras

de Casiciaco, esta «conversión» parece un proceso sorprendentemente tranquilo. La vida de Agustín «en filosofía» le había sido inyectada por San Pablo, pero podía seguir siendo comunicada en términos clásicos. Las mayores recompensas de tal vida estaban casi de forma automática reservadas a aquellos que habían recibido una educación clásica y tradicional[63].

Este sentido de continuidad es aún más sorprendente porque Agustín sabía ya de otra alternativa de vida clásica «en filosofía», la de los monjes de Egipto. El ascetismo de estos había implicado mucho de mortificación puramente física y de ruptura decisiva con las formas de cultura clásica, pero el heroico ejemplo de San Antonio no habría afectado el programa intelectual de Agustín. Trato de seguir siendo una persona educada: como escribió a Zenobio, algunas personas juegan con las heridas que les infligen los sentidos, «cauterizándolas» en la «soledad», mientras otras «les aplican ungüento» por medio de las artes liberales[64]. Agustín, en Casiciaco, rodeado de parientes, discípulos y de una biblioteca bien provista de textos tradicionales[65], había elegido evidentemente el más suave tratamiento de las artes liberales.

El moderno historiador de la cultura romana tardía está en mejor posición que sus predecesores para comprender la tranquila síntesis de grandes tradiciones que son rasgo marcado de las obras que escribió Agustín en Casiciaco, pues reflejan los gustos católicos y las amplias simpatías de un grupo de cristianos milaneses. La misma tranquilidad de espíritu de Agustín, sin embargo, puede haber tenido profundas y personales raíces, que son reveladas solo diez años más tarde en las *Confesiones*, esa obra de profunda autenticidad psicológica, más bien que en las obras literarias y formales del tiempo de su «conversión». En sus obras formales

Agustín escribía como figura pública a otras personas públicas: es un profesor en retiro, y por tanto su enfermedad, razón de tal retiro, es mencionada[66], así como sus efectos en su carrera pública, esto es, el abandono de un matrimonio rico y las perspectivas de un puesto en el gobierno; pero la escena clásica en el jardín de Milán es pasada por alto. No obstante, es solo en esta escena donde podemos vislumbrar la profundidad de la reorientación que estaba teniendo lugar en Agustín; le afecto en partes que tenían poca relación con su vida pública como literato, precisamente en la naturaleza de sus penosas relaciones con mujeres y, por supuesto, en la relación aún más íntima con su madre.

Cuando Agustín se recluyo en Casiciaco ya había tenido lugar un cambio en él a nivel tan profundo; a causa de ello volvió de nuevo a sentirse libre y dispuesto a perseguir sus intereses con nuevas energías y certidumbres. Un reajuste tan íntimo no necesitaba expresarse con gestos histriónicos, tal como había estado de moda entre los admiradores menos equilibrados de los monjes, el docto Jerónimo entre ellos[67]. Por el contrario, uno tiene la impresión de que la creatividad desbordante y repentina de la nueva «vida en filosofía» de Agustín refleja los sentimientos de un hombre que, por unos pocos y preciosos años, podía finalmente sentir que había recuperado su inocencia perdida.

XI

Christianae vitae otium: Cassiciaco[1]

Cuando Agustín se retiro a Casiciaco, en septiembre del año 386, parecería estar continuando una tradición deliciosa y largo tiempo establecida: relevado de los cuidados de una carrera pública, estaba a punto de entrar en una vida de ocio creador, dedicada a serias búsquedas. Este era el antiguo ideal de *otium liberale*, de una «reclusión culta»[2], y, recordando esta etapa de su vida, Agustín pudo hablar de ella como una época de *Christianae vitae otium*, de «ocio cristiano»[3]. Este ideal había de constituir los cimientos de la vida de Agustín desde entonces hasta que se ordeno de sacerdote en el año 391.

A fines del siglo IV la tradición de *otium* había cobrado nueva vida. Se había hecho más complejo y, a menudo, mucho más serio. En sus grandes fincas de Sicilia, los últimos senadores paganos seguían reeditando los manuscritos clásicos (como hizo Agustín durante parte de su estancia en Casiciaco). Una villa de campo como estas llegó incluso a ser conocida como «la villa del filósofo»[4], y a ellos se habían sumado figuras más inquietas: un siglo antes, Porfirio se había retirado a la misma isla a recobrarse de una crisis nerviosa y a escribir su amargo tratado *Contra los cristianos*[5]. Muchos habían llegado a pensar que esta vida, esencialmente privada, podía organizarse en comunidad. Agustín y Romaniano ya habían acariciado la idea[6]; Plotino había planeado una vez la «ciudad de los filósofos», llamada Platónopolis[7]. Después, siendo Agustín ya un hombre ma-

duro, un prefecto retirado, Dardano convertiría su pueblo de los Alpes Bajos en una versión cristiana de esta utopía de los filósofos, con el nombre de Teopolis, «Ciudad de Dios»[8]. Sin duda, algunos de los primeros monasterios occidentales fueron estos «monasterios seglares» de cristianos y paganos prudentes.

Durante un año, por lo menos, había contemplado Agustín cierta forma de esta «vida en filosofía» como la única posibilidad de vida para él[9], pero había tratado de retirarse gratuitamente a ella. Se casaría con una heredera rica y —así lo esperaba— bien educada. Cumpliría con los breves ritos de administración que se pedían de un gobernador local culto. Respaldado por las haciendas de su esposa[10] y protegido por los privilegios senatoriales del ex administrador se encontraría libre en pocos años para convertir su sueño en realidad[11]. La vida, no obstante, demostró ser más complicada. La retirada del pequeño grupo a Casiciaco fue muy precipitada: a los pocos meses Agustín había abandonado su casamiento, su posición pública y sus esperanzas de seguridad financiera y de prestigio social. Es muy posible que sus amigos, y especialmente su patrono, Romaniano, se quedaran perplejos. Una nota ligera de azoramiento persiste en el lenguaje tan formal de la dedicatoria de Agustín a él de su primera obra. Puede muy bien haber sido difícil de expresar lo que había sido una conversión religiosa tormentosa como si se tratara de una graciosa retirada de la vida pública, tal como hubiera satisfecho a Cicerón.

Quizá la antigua tradición de *otium liberale* atraía a Agustín precisamente por qué su vida reciente había sido demasiado complicada. Necesitaba un modo de vida firme y tradicional, tal como de la que disponía en Casiciaco, dignificado y al mismo tiempo explicable ante los ojos de los círculos doctos de Milán. La villa pertenecía a Verecundo, profesor

que también compartía el entusiasmo en boga por una vida de retiro. Un precedente ilustre de semejante vida de retiro había sido sentado por Manlio Teodoro[12]. Más tarde podía considerarse esta retirada como tema apropiado para un poema mediocre: podía describírsela como un idilio campestre, entre libros sabios y enmarcada por el escenario de los Alpes[13].

Los escritos de Agustín están también estrechamente unidos a su vida pasada. Podría ser temerario el estudiar detenidamente en ellos las huellas del futuro obispo. Representan el pago de las deudas intelectuales contraídas en Milán a lo largo del año anterior[14]; el *De beata vita* se ocupa de discusiones posiblemente sostenidas en la casa de Manlio Teodoro[15]; el *De ordine* fue escrito en respuesta a una poesía de Zenobio[16]. Así las primeras obras conservadas de Agustín, guardadas originariamente en los estantes de su librería episcopal allá lejos, en Hipona, son los únicos fragmentos que quedan de una maravillosa sociedad de seglares cristianos de Milán. Los lectores de Agustín estaban convencidos de que la historia de la filosofía había culminado en aquel movimiento[17] y se sentían orgullosos de los progresos literarios de la época[18]. Solían escribir diálogos a la manera de Cicerón[19], y entre ellos se contaban estetas[20], capaces de apreciar la técnica de los mosaicos[21]; poetas que escribían de temas filosóficos, tales como la belleza del universo[22], y que se anticipan a Boecio en la búsqueda, dentro de la filosofía, de un exorcismo contra el temor a la muerte[23]. Sabían también lo que merecía la pena en el aroma de una rosaleda[24].

Este ambiente da a las primeras obras de Agustín una cualidad única en su vida: en sus diálogos se satisface con mostrar la superficie luminosa de su pensamiento y el encanto estudiado de sus relaciones personales. De tal talante,

se encuentra predispuesto a ver lo mejor de la gente. Romaniano ha salido derrotado de su proceso, pero Agustín puede hacer extensiva su simpatía al rival de Romaniano, otro gran señor: «Debo confesar que tiene una cierta grandeza de alma, la cual yace inconsciente… De ahí su gusto por agasajar a sus invitados, el ingenio encantador que vivifica sus reuniones sociales, su elegancia, sus grandes maneras, su impecable buen gusto… Creame, no deberíamos desesperar de nadie, y menos aún de gente así…»[25]. En cuanto a Romaniano, es como una oscura nube tormentosa. En cualquier momento tienen sus amigos oportunidad de verle encendido por un repentino y brillante relámpago: ¡Con tal de que su alma fuera libre de resplandecer con toda su brillantez, sorprendería a todos[26]!

Pero es Agustín, y no Romaniano, el que es oscuro; es una persona cansada, enferma, y debe hablar despacio y deliberadamente evitando excitarse[27]. Cavila a oscuras y hasta muy tarde[28], y por las mañanas reza frecuentemente, al modo apasionado de los romanos tardíos, «con lágrimas»[29]. Es abierto, como raramente después, a las bellezas naturales que le rodean: el ritmo del agua fluyendo en la casa de baños[30], dos gallos peleando a la luz mañanera[31], el cielo claro del otoño italiano: «el día —escribe— era de tan límpida claridad que no parecía que nada se adaptara tan perfectamente a la serenidad que iba a amanecer en nuestro espíritu»[32]. De este talante frágil el dolor físico de muelas era la degradación suprema; por él rehusaba el cuerpo dejarle a solas con sus pensamientos[33].

Al final de esta estancia la franqueza de sus diálogos es reemplazada por la actitud de búsqueda íntima de sí mismo de los *Soliloquia*, las conversaciones consigo mismo. «De repente alguien me hablo; quizá era yo mismo, quizá otro, fuera o dentro de mí, no lo sé, (Pues esto es lo que yo me es-

fuerzo, sobre todo, por saber[34])». El autorretrato que nos presenta está trazado con un examen sombrío de sus debilidades: «Que sórdido, inmundo y horrible te parece el brazo de la mujer, cuando estamos discutiendo el deseo de una esposa. Pero esa misma noche, en la que te quedaste despierto, dándole vueltas en tu cabeza, era diferente de lo que supusiste… ¡Pero no llores! Recobra ánimos: ya has llorado mucho; solo había sido añadido a la enfermedad de tu pecho»[35].

Solo unas pocas figuras del círculo de Agustín aparecen en estos diálogos. Mónica, que está a cargo de la familia, se presenta tan imponente como siempre, y parece estar inspirada en secretas fuentes de absoluta certeza. Puede desarmar una escuela filosófica completa con solo una palabra vulgar[36], y su hijo la había colocado con gran intensidad como un oráculo de primitiva piedad católica[37]. El hermano mayor de Agustín, Navigio, hace una aparición sorprendente y única: padecía el mal de la bilis[38], y solo el de todo el grupo se niega persistentemente a encontrar la gracia de lo que su hermano menor está hablando[39]. La única relación que en todas estas páginas está claramente iluminada es la que le une con el hijo de Romaniano, Licencio, porque Licencio era la «estrella» entre sus discípulos, cuya preparación intelectual interesaba a los principales lectores de Agustín, los amigos del padre del muchacho[40]. Así, mientras su propio hijo, Adeodato, aparece solo de paso en estos diálogos, Licencio lleva todo el peso de la intensidad de Agustín.

No es una relación del todo feliz. Licencio era un joven con un fino sentido de lo superficial de las cosas. Era un poeta entusiasta: estaba obsesionado con los ritmos desusados del canto de Ambrosio (y escandalizo a Mónica cantando un salmo en el lavabo)[41]. Podía observar y describir mi-

nuciosamente el modo en que el otoño disminuye el curso de un arroyo, hecho del que Agustín ni se había dado cuenta[42]. El choque de la mente abstracta y dialéctica de Agustín solo parecía haberle inhibido, «como una ducha de agua fría»[43]. El toque ocasional de sarcasmo, que tan formidable hacía a Agustín, le dejaba cabizbajo[44]. En ocasiones los dos se separaban enojados. La apasionada carta que Agustín escribió a Licencio unos ocho años después muestra que el ideal austero de una vida «en filosofía» había fracasado en contener a este joven poeta[45]. Intento hacer su fortuna en Roma, con el apoyo de senadores paganos, y fue capaz de sonar —tal era la fuerza del viejo mundo —que podría ser un cónsul y un pontífice pagano. El poema que escribió a Agustín muestra rasgos de la influencia de otro escritor mucho más brillante, Claudiano, un griego de Alejandría que había venido a Italia y que llegaría a consolidarse como el poeta más grande de la «edad de plata» de Roma[46]. Claudiano era también admirador de Manlio Teodoro, y residió por una temporada en Milán. Su brillante carrera y la influencia que pudo su arte ejercer sobre un joven tal como Licencio demuestra que al recomendar una vida «en filosofía» no estaba abandonando una cultura literaria agotada: antes bien, estaba intentando nadar en contra de una corriente fuerte e igualmente confiada de la vida romana tardía. Uno se pregunta la clase de poesía que habría escrito Licencio bajo la influencia de Agustín. Habría sido poesía filosófica, completamente espiritualizada, de manera que la historia de los amantes Piramo y Tisbe apareciera como una alegoría sutilizada del amor del sabio por la sabiduría[47].

El grupo vivía en un estado de continuo entusiasmo intelectual. Un día los muchachos habían encontrado un cienpies, y toda la compañía completa se reunió para encontrar el modo en que las desmenuzadas porciones de su ser conti-

nuaban moviéndose por sí mismas, encima de la tablilla de escribir. Inmediatamente saltaron problemas a la mente: ¿El alma animadora de la bestia es también divisible? ¿Es esta, por tanto, una cosa material que se puede desmenuzar? ¡No permita el cielo que «un gusano diminuto» así desapruebe la doctrina platónica de la naturaleza inmaterial del alma! Los muchachos son enviados a sus estudios, para aguzar su mente en estos problemas; y Alipio y Agustín hablan toda la tarde sobre las implicaciones de lo que acaban de ver[48].

Sin embargo, en conjunto, Agustín había reunido un mal surtido grupo para la vida de *otium* filosófico: una anciana piadosa, dos primos ineducados[49] y dos alumnos privados de cerca de dieciséis años[50]. Los diálogos que salían del grupo mostraban a las claras una de las dotes más grandes de Agustín como artista: una habilidad instintiva para crear una nueva forma interesante de los materiales más diversos. Era un golpe maestro de habilidad literaria convertir este extraño grupo en vehículos perfectamente adaptados para comunicar un ideal de filosofía por y para el aficionado, porque la «verdadera filosofía» de Agustín también era la religión de una Iglesia universal. Por consiguiente debía ser extendida a todas las clases de inteligencias: una, a modo de sufragio universal de sabiduría, habría de ser establecida. Y el círculo de Agustín estaba bien escogido para comunicar tal mensaje: que el «más alto grado» de sabiduría era alcanzable para cualquier mente moderadamente educada y seria.

Como un maestro entre discípulos, Agustín podía llevar la pauta en cualquier conversación, y ante sus discípulos podía acentuar la necesidad de una exigente preparación preliminar[51]. Sin duda, en estos diálogos Agustín aparece como uno de los muchos pensadores que han elegido expresar sus ideales como parte de un programa de educación

moral. Sus alumnos no estaban obligados a emplear el día entero entre los libros, sino a dejar tiempo para estar «consigo mismos», pensando, simplemente[52]. Agustín insistía en que debían aprender de tal modosa apreciar sus propias fuerzas de pensamiento, sus *ingenium*[53]; esta es la primera señal, en la primera obra de Agustín, de su gran respeto por la facultad de agudo y duro raciocinio. Ellos habían de pulir esta facultad «jugando a filosofía»[54]. Las obras de esta preparación se leyeron en Milán, no como obras originales de filosofía, sino como *aperitivos*[55], como «puertas pintadas y doradas que dan al patio interior de la sabiduría»[56].

Por tanto, estos diálogos tenían inevitablemente todos los vicios de sus virtudes. El pequeño grupo de Casiciaco no estaba por encima de un esnobismo al revés. ¡Los jóvenes proclamaban orgullosos su total ignorancia de los pensadores griegos![57]. Diálogos que traicionaban a un filósofo aficionado manos a la obra pueden ser una de las cosas más fatigosas de leer; hay digresiones, líneas de pensamiento inconsecuentes y un mal empleo general de la argumentación[58]. De todos modos, tales diálogos consiguen comunicar una fe vivida a la idea de que «las cosas realmente grandes, cuando discutidas por personas pequeñas, pueden frecuentemente engrandecer a tales personas»[59].

Resulta fácil despreciar tales obras por inmaduras, pero en parte hacemos así porque el mismo Agustín madurará tan rápidamente que al seguir sus huellas dejamos atrás sus primeras obras. Sencillamente, los métodos que proponía entonces —una rigurosa preparación preliminar que culminaría en la contemplación de la Trinidad y del bello orden del universo— podían solo proporcionar las llaves que abrirían las puertas de un limitado número de problemas; y Agustín, buscando el formular nuevos problemas, tendrá que buscar métodos totalmente nuevos[60]. Pero no todos se

desarrollaban tan rápidamente como él: cuando al fin de su vida empezaba a circular su *Ciudad de Dios* —¡un libro tan diferente!—, las personas educadas todavía se afanaban por encontrar un ejemplar del *Contra los académicos*[61].

Desde Casiciaco, Agustín había hecho nada menos que proclamar un programa intelectual: para sus admiradores era como «una visión auténticamente grande para la obra de una vida»[62]. El programa no era original[63], está solo planteado de forma particularmente extremada. El primer requisito, para Agustín, era la disciplina: para contestar a preguntas metafísicas y para contemplar a «tal Dios»[64] el intelecto debe recibir una preparación apropiada, una *eruditio.* Ser capaz de hacer algo sin tal preparación sería «un golpe de fortuna escasamente creíble»[65]. Aquí podemos ver un reflejo del sentimiento de Agustín sobre su propio y humillante forcejeo intelectual[66] y de su certidumbre sobre el alto nivel de sus lectores milaneses[67]. Pero esta ansiedad está endurecida por el fanatismo del verdadero filósofo, la pasión por un método único, dentro del cual pueden plantearse y resolverse fructuosamente todos los problemas, y fuera del cual no pueden existir estos. Es típico de Agustín, sin embargo, que en cuestión de dos años abandone parcialmente este método en favor de otros medios de disciplinar su inagotable espíritu.

Agustín esboza su programa plenamente en su diálogo *Sobre el orden.* La educación tradicional debía desplegarse en toda su plenitud, incluyendo así las ciencias abstractas, la geometría y las bases matemáticas de la astronomía; pero a tales artes liberales se las trataba como una etapa meramente preparatoria de la contemplación filosófica. Tal contemplación, por supuesto, era enteramente religiosa: los discípulos de Agustín se afanaban con Virgilio y con los libros de texto sobre las artes liberales de Varrón, pero él había

encontrado sitio también para Mónica. Su natural austero, reforzado por la vejez, la capacitarían para tomar posesión del «alma» de este conocimiento mientras dejaba el «cuerpo» para los pedantes[68]. Es por su agudeza y por el sentido de una intención trascendente por lo que Agustín presagia la Edad Media[69]. Todo este conocimiento, que antaño se tratara como el rico acompañamiento de la vida de un caballero culto, es ahora considerado por Agustín como una estructura pura y desencarnada, sujeta a las leyes absolutas de la verdad que convergen a una certidumbre final: «Existe una condición de hombres que están bien preparados en las artes liberales, pero esto no les satisface y no se retiran hasta que poseen la llamarada plena de la verdad en su mayor perfección y extensión, llamarada cuyo esplendor, incluso ahora, brilla débilmente bajo la superficie de dichas ciencias»[70].

El «alma bien preparada»[71] podía manejar confiadamente los problemas que una vez habían confundido a Agustín. Agustín comprendería el significado del mal en el universo; «osaría» probar la inmortalidad del alma; contemplaría la «riqueza de significación» de la Trinidad, y por los misterios de la Iglesia católica se fortificaría «más secreta y firmemente»[72] (esto es, en lengua distinta, pero con igual fin) en aquellas verdades que algún día pudiera captar con la misma perfecta satisfacción intelectual como las cualidades de los números[73]. La vida de la filosofía, que los escépticos habían considerado era un camino de sombras, se ve ahora como llena de luz. Este es el núcleo del mensaje de Agustín en Casiciaco: «Esta filosofía es la que promete que demostrará con límpida claridad al Dios más oculto y verdadero, y se digna, paso a paso, mostrarle a Él sucesivamente, como a través de nubes empapadas de luz»[74].

En estos diálogos vemos solo la superficie del pensamiento de Agustín. Tenía que elegir todavía temas fáciles para discusión[75]. Pero él no era un mero divulgador: pasaba gran parte de su tiempo tratando de resolver los problemas que se planteaban en los libros neoplatónicos. Estaba dispuesto a razonar la naturaleza del alma, y este problema era una obsesión puramente metafísica que formara la corriente subterránea de su obra en los cuatro años posteriores[76]. Sabemos sorprendentemente poco de este aspecto de la vida de Agustín en Casiciaco; debe haber continuado leyendo a los neoplatónicos, pero las etapas de tal estudio nos son desconocidas. Estas lecturas, sin embargo, culminaron en un esbozo de series de pruebas sobre la inmortalidad del alma, el *De inmortalitate animae*[77]. Pero era solo un esbozo, y, releyéndolo cuando era anciano, Agustín confeso que «a la primera lectura el razonamiento está tan encubierto y tan condensado que queda completamente oscuro. Yo mismo no puedo aún concentrarme cuando lo leo y apenas puedo sacar sentido de él»[78]. Este libro es el primero de las muchas «migajas» de Agustín, pues él nunca será un pensador sistemático a la manera de Porfirio: su vida estará llena de líneas de pensamiento esparcidas, nunca labradas hasta su conclusión, y de empresas literarias abandonadas: es el alto precio que habrá de pagar por ser un escritor tan prodigo y flexible.

La demostración truncada había de ser coronada por una atrevida innovación literaria, los *Soliloquia*[79]. Hasta el título de esta obra era nuevo; es el primer autorretrato íntimo de Agustín, escrito para un círculo de amigos. Como es típico, empieza con una larga oración; igualmente, de modo típico prosigue con una larga discusión entre su *Razón* y su *Alma*, en la que Agustín, por fin, se sintió libre de darse la

paliza intelectual que sabía hubiera sido imposible dar sin herir los tiernos sentimientos de algún antagonista[80].

Agustín valoró y recordó esta obra más que cualquier otra de esta época; esta traiciona tensiones entre los dos elementos de su pensamiento, que permanecerán sin resolver durante muchos años. Su Dios es el dios de los filósofos: Él es el fundador de la armonía del universo y su relación con los hombres es tan absoluta y necesaria como la forma de un teorema geométrico... «Dios, cuyo reino es el mundo del que los sentidos nada conocen..., de quien desviarse es caer, y hacia quien volverse es levantarse de nuevo, y con quien permanecer es encontrar el sosiego; Dios, a quien nadie pierde, salvo engañado; al que nadie busca, salvo amonestado; al que nadie encuentra, salvo cuando purificado». Pero también es el Dios de San Pablo: «Por El que *vencemos al enemigo...*, por El que no nos rendimos a la adversidad..., por El que la *muerte es devorada por la victoria...*»[81]. En esta oración tenemos un signo inconfundible de lo que se hará distintivo en la posición religiosa de Agustín: una nota aguda de ansiedad inquieta sobre sí mismo y una dependencia de Dios, expresada más vagamente que en el lenguaje de las *Confesiones*, pero aún así muy reconocible: «Me aplicaré —dice el Alma— con diligencia y gran atención, esto es, si ninguna sombra se desliza en mí o, lo que más temo de todo, si esas sombras avivan mi placer. Cree en Dios —dice la Razón—, entregate a Él todo lo que te sea posible. No desees que tu propia voluntad sea tuya y este a tu disposición, sino proclámate su esclavo, el esclavo de un amo capaz y misericordioso»[82]. Es este temor permanente de lo oscuro lo que condujo a Agustín, cuando el otoño se convirtió en un feo invierno nórdico, a retornar a Milán para procurar lavarse de sus pecados por el bautismo.

En Milán, Agustín, Adeodato y Alipio se hicieron *competentes*, esto es, se unieron a aquellos que «imploraban» el bautismo de manos de Ambrosio para la Pascua venidera (en la noche del 24 al 25 de abril del año 387). Como *competens*, Agustín había recibido las solemnes instrucciones del mismo Ambrosio, que nunca ahorraba esfuerzos en la dirección de esta iniciación trascendental[83]; y Agustín estaba, desde luego, hondamente afectado por lo que oyó cuando, después de la celebración principal de la liturgia, los *competentes* se reunieron en el baptisterio de la basílica principal para oír a su obispo[84]: «¿Estamos tan lejos del contacto de nuestros sentimientos como para recordar cuán concienzudamente y con qué anhelo escuchamos aquellos que nos enseñaron el catecismo, que nos fue revelado, cuando imploramos los sacramentos de aquella fuente de vida?»[85].

El catecismo de Milán, era todavía una disciplina temible, calculada para comunicar a los paganos conversos misterios que hasta aquel momento habían permanecido ocultos al mundo exterior: incluso la oración dominical no era «entregada» al creyente hasta que no hubiera pasado por la iniciación[86]. Agustín escuchó y recordó advertencias solemnes contra el politeísmo y la idolatría[87], el modo preciso como Dios se había encarnado humanamente le habría sido también expuesto[88]; y la doctrina del juicio final personal tras la muerte, tan dura y para muchos paganos completamente ajena, sería llevada a su conocimiento repetidamente. Por Pascua el mismo rito del bautismo acentuaba la naturaleza trascendental de la transformación que Agustín iba a experimentar. La víspera del día de Resurrección, Agustín *y* el tropel de los *competentes* de ambos sexos y de todas las; edades marcharían agrupados al baptisterio de la basílica principal de Ambrosio. Pasando tras unas cortinas, Agustín descendería, solo y en cueros, a una profunda piscina. Por

tres veces Ambrosio le empujaría por los hombros hasta ponerle bajo el chorro de la fuente. Más tarde, vestido con una túnica blanca inmaculada, entraría en la basílica principal resplandeciente por la iluminación de los cirios y, en medio de las aclamaciones de la congregación, se colocaría junto con sus compañeros neófitos en un estrado ligeramente elevado junto al altar[89], para una primera participación en los misterios de Cristo Resucitado. El tema de «quitarse lo viejo» y de «revestirse de lo nuevo», del renacimiento y la resurrección, de la ascensión consecuente del alma al cielo hecha posible por el descenso de Cristo a la tierra, reverberaba en la imaginación de Agustín. En años posteriores tejió su particular y refinada doctrina platónica del ascenso del alma desde el «anciano» de los sentidos, alrededor de este acto misterioso y elemental[90].

Visto desde fuera, Agustín era un tipo raro, pero muy reconocible. Podemos verle reflejado en el consejo que diera más tarde a un sacerdote de Cartago: «Desde luego, no debo omitir otro caso ocurrido a una persona muy educada que había decidido hacerse cristiano y se presenta con el fin de convertirse (por el bautismo). Debe haberse familiarizado con la mayoría de las escrituras y escritos cristianos, y se ha instruido en su lectura, llegando así meramente a poder participar de los Sacramentos; y es que tales personas están habituadas a inquirirse a sí mismas sobre cuestiones religiosas y a comunicarse y discutir con otras lo que piensan de antemano, sin esperar a bautizarse como plenos cristianos»[91].

Ahora un nuevo mundo se cerraba en torno al devoto de la filosofía[92]. Le contaron como un ostiario de la basílica había sido curado por el cuerpo de San Gervasio[93]. Fue a visitar el monasterio que había cerca de la ciudad, presidido por un santo y docto sacerdote[94]. Vio a Ambrosio rodeado

por los obispos de los alrededores, unos hombres severos y dirigentes de pequeñas y conscientes comunidades; entre ellos estaba Filastrio, obispo de Brescia, que entonces compilaba un catalogo de 156 herejías. También algunos de «aquellos que afirman que hay un infinito número de mundos»[95], doctrina que por aquel entonces no podía haber sido popularizada en Milán por otro que Manlio Teodoro[96]: tanta es la distancia entre los dos polos de la vida de Agustín.

Los lazos entre Agustín y Ambrosio siguieron manteniéndose a dos niveles: uno de ellos representado por Mónica y el otro por cristianos católicos como Manlio Teodoro, a quien Agustín habla de Ambrosio como de «nuestro obispo»[97]. El hecho de que Manlio Teodoro hubiera precedido a Agustín en el retiro filosófico y de que no hubiera ocultado su admiración por Plotino[98], asegura que Agustín no fue el único que leyó las *Enéadas* de Plotino en aquellos años. Puede que Ambrosio comenzara a tomar en cuenta este nuevo movimiento justamente al mismo tiempo que Agustín. Es posible que Ambrosio predicara la serie de sermones «Sobre Isaac y el alma» y «Sobre Jacob y la vida feliz» en los primeros meses del año 387[99]. Para estos sermones se apoyo, en gran parte, en los mismos tratados de Plotino que Agustín había leído. Para los entendidos de su público, estos impresionantes sermones eran la prueba de un bautismo público de Plotino y su filosofía.

Cuando Agustín volvió la mirada hacia sus últimos días en Milán permitió que predominara exclusivamente el punto de vista de sus emociones. En las *Confesiones* encontramos las auténticas palabras de un converso: «…y tal la felicidad que inundo mi alma que en aquellos días no se hartaba de contemplar, y en ellos experimentaba una dulzura inexplicable, vuestra altísima e inescrutable providencia en

orden a la salud del genero humano. ¡Cuánto lloré también oyendo los himnos y cánticos que para alabanza vuestra se cantaban en la Iglesia, cuyo suave canto me conmovía fuertemente y me excitaba a devoción y ternura! Aquellas voces se insinuaban por mis oídos y llevaban hasta mi corazón vuestras verdades que causaban en mi tan fervorosos afectos de piedad que me hacían derramar copiosas lágrimas y me hallaba bien y contento con ellas»[100].

No obstante, precisamente al mismo tiempo, Agustín estaba tratando tercamente-de: lograr su gran programa intelectual: «Estaba intentando escribir libros de texto de las ciencias, preguntando a aquellos que no se oponían a tal educación, en el deseo de llegar a alcanzar un camino de etapas fáciles y definidas que guiaran al espíritu desde las cosas materiales a las inmateriales»[101]. Todo lo que queda de esta extraña empresa es el libro *De musica*, tratado no de música, sino con un examen técnico y literario de métrica. Tales obras estaban de actualidad en Milán: Manlio Teodoro había escrito una así[102], y los primeros cinco libros que conducen a la conclusión propia e impresionante de Agustín en el último libro están tan llenos de lugares comunes y tópicos que parecen rebuscados en las obras de los maestros y resumidos en forma de manual[103]. Así un libro de texto académico es la última contribución de un futuro obispo a la vida intelectual de Milán.

Por aquella época, sin embargo, los planes de Agustín para el futuro se habían hecho más definidos. Los africanos habían llegado a formar un grupo apretado, casi monacal; Alipio ya había alcanzado reputación por su austeridad[104]. A ellos se unió, en Milán, un futuro obispo y compatriota, Evodio (más tarde obispo de Uzalis), miembro retirado de la policía secreta y cuyos deberes (lo que no sorprende nada) le habían hecho rechazar el mundo[105]. Agustín intento re-

tornar a su patria, donde viviría una vida recluida con su madre, su hijo y unos pocos amigos de similar dedicación, sostenido posiblemente por una pequeña propiedad familiar administrada por su hermano mayor y por Mónica. Habían recorrido un largo camino desde la grandiosa empresa comunitaria que antaño atrajera a Romaniano. La naturaleza exacta de tales planes nos es desconocida y era, posiblemente, incierta en aquel periodo[106]. Es así como Agustín, su hijo, su madre y algunos amigos retoman el camino en dirección al Sur, que dos años atrás había sido tomado por su concubina repudiada, de vuelta a una vida de continencia en su áspera tierra natal.

XII
Ostia

Cuando el grupo se encaminó hacia el mar, la lejana guerra civil, que había ensombrecido la vida pública de Milán durante años, llegó finalmente a Italia. La flota del usurpador, Máximo, general que había tenido mando en Caernavon, bloqueaba los puertos de Roma; el emperador Teodosio, piadoso general gallego que gobernaba en Constantinopla, se preparaba para aplastar a su rival. A causa de este bloqueo el pequeño grupo de africanos tuvo que detenerse en Ostia.

Ostia es una de las pocas ciudades cuya vida en el siglo IV nos ha sido desvelada por el arqueólogo[1]. La vida bulliciosa y vulgar del Antiguo Imperio había decaído, dejando a la ciudad desamparada y medio desierta. Las grandes residencias temporales de los nobles romanos resaltaban de modo incongruente entre las calles abandonadas. Es muy posible que Agustín se hospedara en las casas de algunos miembros cristianos de aquella nobleza, lejos de las muchedumbres de la zona portuaria[2]. El nombre de una Itálica, a quien después escribirá sobre la visión de Dios[3], aparece allí grabado en una cañería de plomo[4]; un cónsul escribirá más tarde un epitafio para Mónica[5]. Esta estancia en Ostia puede que fuera el primer contacto de Agustín con el formidable clan cristiano de los Anicios, la familia más rica del Imperio, cuyo palacio era una de las maravillas de Roma[6]. Si esto es así, tenemos alguna indicación de la posición de Agustín y sus amigos ante los ojos de los demás; ésta era respetable,

pues eran protegidos del gran Ambrosio y todos ellos retirados de algún cargo en la capital del Imperio.

Una habitación de una casa de Ostia, quizá una sala para discusiones filosóficas, había sido un siglo antes bordeada de estatuas de un filósofo que puede que fuera el mismo Plotino[7]. Allí había una figura que se ajustaba al talante de Agustín: contemplativa, con los ojos levantados y la cara estirada por el movimiento ascensional del alma.

Precisamente sobre este fondo ocurrieron grandes acontecimientos de la vida de Agustín. Un día, Agustín y su madre, «estábamos solos y asomados a una ventana, desde donde se veía un jardín que había dentro de la casa que habíamos alquilado…, y comenzamos a hablar, y nos era dulcísima la conversación… Y mientras que hablábamos de su sabiduría y ansiosamente suspirábamos por ella, llegamos en un supremo esfuerzo de nuestros corazones a tocarla con todo el ímpetu y anhelo de nuestro espíritu, aunque repentina e instantáneamente; y después, suspirando por no haber podido gozar más de aquella eternidad, dejándonos allí las primicias de nuestra alma, nos volvimos a nuestro común modo de hablar, donde la palabra suena para ser oída, y se comienza y se acaba… Decíamos, pues, que si hubiese algún alma tan feliz y dichosa que estuviera exenta de la ruidosa inquietud que causan en un alma las impresiones del cuerpo; si no le conmovieran de modo alguno las especies que por la vista y demás sentidos corporales recibe de la tierra, de las aguas, de los cielos; y si aun la misma alma no hablase consigo misma y como olvidada de sí misma; si no hablaran tampoco los sueños ni las revelaciones imaginarias; si, finalmente, cesaran todas las locuciones que puede un alma percibir de las criaturas, por manera que no le hablaran ni por palabras de la lengua, ni por medio de signos o de sueños, ni de otro cualquier modo de hablar sucesi-

vo y pasajero, sino que enmudeciese todo lo creado, de manera que ni aun percibiese lo que están siempre diciendo estas cosas creadas a... y en medio de este silencio profundo, hablase el Señor solo a aquella alma, no por medio de estas criaturas, sino por sí mismo, de modo que oyésemos su palabra, no de boca de hombres ni de voz de ángeles, ni mediante algún ruido de las nubes, ni por símbolos y enigmas, sino que el mismo Criador le oyera hablar sin ellas..., oírlo Él mismo y ni a ellas»[8].

Quince días después Mónica había muerto. Durante los nueve días de enfermedad se recogió en sí misma por entero, asomándose al exterior solo para bendecir a sus hijos y para decir a Agustín que jamás en toda su vida había escuchado una palabra áspera de sus labios y para decir a Navigio que ya no le importaba ser enterrada junto a Patricio en su suelo natal[9].

«Al mismo tiempo que yo cerraba sus ojos, se iba apoderando de mi corazón una tristeza grande que empezaba a revolverse en lágrimas; pero mis ojos, obedeciendo al violento impulso del alma, absorbían toda la corriente del llanto, de modo que parecían enjutos; y esta violencia que hacía al desahogo del llanto fue para mí una fatigosa lucha e indecible tormento. Mas el joven Adeodato, luego que mi madre dio el último suspiro, comenzó a llorar a gritos; pero a persuasión de todos nosotros se sosegó y calló...»[10].

«Y así, viendo yo que quedaba desamparado de tan grande consuelo como de ella recibía, mi alma estaba traspasada de dolor y pena, y parece que mi vida se despedazaba, pues la mía y la suya no hacían más que una sola...[11]. Después que a nuestras persuasiones, como he dicho, reprimió las lágrimas y clamores, Adeodato cogió Evodio un salterio y entonó aquel salmo: *Cantaré, Señor, las alabanzas de tu misericordia y de tu justicia*, y le respondíamos todos los que está-

bamos en la casa. Al ruido de nuestras voces acudió gran número de personas fieles y piadosas de uno y otro sexo; y mientras que los que tienen esto a su cargo disponían todas las cosas que, según costumbre, se requerían para el entierro, yo en un lugar retirado, donde podía estar sin menoscabo de mi decoro, en compañía de algunos que no tuvieron por conveniente dejarme solo, trataba y conferenciaba aquellas materias que me parecían oportunas y propias de aquella ocasión y tiempo…, los demás que me acompañaban y oían atentamente ignoraban mi pena y sentimiento, de modo que juzgaban que estaba sin pesadumbre ni dolor alguno…, pero yo bien sabía cuán gravemente oprimido y acongojado estaba mi corazón. Y como por otra parte me desazonaba mucho el que hiciesen en mi tan fuerte y poderosa impresión estos sucesos humanos, que forzosa y necesariamente han de suceder, ya por el orden que vuestra providencia tiene establecido, ya por ser propios de nuestra condición y naturaleza, con otro nuevo dolor sentía mi dolor primero y me afligía con duplicada tristeza…»[12].

«Llegóse el tiempo de llevar el cadáver, y no llore en todo el camino, ni a la ida ni a la vuelta; pues ni aun en aquellas preces y oraciones que os hicimos…, ni aun siquiera ya puesto el cadáver junto a la sepultura antes que se enterrase, como allí se acostumbraba a hacer, ni en aquellas preces de último adiós me estremecí ni lloré. Pero después, durante todo el día, estuve poseído interiormente de una gran tristeza, y del modo que me permitía la turbación de mi alma, en medio de este desamparo os suplicaba que sanaseis mi dolor; pero Vos no lo hacíais… Entonces me pareció que también me convendría tomar baños, porque había oído decir que en latín se llamaban *balnea*, del nombre griego βαλανειον para significar que expelen y echan fuera del alma toda aflicción y tristeza (un baño de Ostia lleva todavía

una inscripción de aquella época que reza: «baño sedante»[13]). Dormí después un rato, y cuando desperté conocí que mi pena y sentimiento, en parte, se había mitigado. Entonces, estando solo en mi lecho, se me acordaron aquellos versos tan verdaderos de vuestro siervo Ambrosio, en que hablando con vos dice: *Deus creator omnium…*

»Pero desde estas consideraciones volví a recaer poco a poco en los sentimientos de antes, acordándome de aquella vuestra sierva, de su vida y conducta fiel, tan piadosamente ordenada a vos, como santamente halagüeña y suave para mí; y no pudiendo reprimir el sentimiento de verme privado de ella repentinamente, me dio gana de llorar *delante de vos* por ella y por mí»[14].

Así que Mónica fue enterrada en Ostia. Peregrinos medievales copiaron el epitafio en verso de su tumba, y a uno, Walter, canónigo de Awronaise, en Francia del Norte, se le permitió llevar consigo parte de su cuerpo: «Hay tantos santos en destierro —escribió— que no nos sería fácil decidir donde deberíamos depositarlos para que descansaran como sería apropiado»[15]. En el verano de 1945, dos niños que jugaban en un pequeño patio junto a la iglesia de Santa Aurea, en Ostia, comenzaron a cavar un hoyo en sus juegos para plantar un poste, y desenterraron un trozo de mármol que contenía parte de la inscripción original[16].

Agustín y Evodio retornaron a Roma, en espera de que el bloqueo fuera levantado. A fines del año 388 llegaron a Cartago. Allí Agustín se encontró, entre muchas otras amistades antiguas y nuevas, admiradores católicos y a un discípulo, un tal Eulogio Favonio. Eulogio se había quedado en su patria y se había hecho maestro de escuela en Cartago. Cuando preparaba una lección sobre un libro de Cicerón quedó perplejo ante un pasaje oscuro; esa noche soñó con Agustín, y, en el sueño, Agustín le resolvió el problema[17].

Eulogio, el maestro de escuela, había estado viviendo la antigua vida, la antigua: resulta raro pensar que solo cuatro años habían pasado desde que Agustín había hecho precisamente lo mismo y precisamente en la misma ciudad.

XIII

Servus Dei: Tagaste

TAGASTE no podría ser nunca otro Casiciaco. Incluso durante su estancia en Roma, los escritos de Agustín dejan ver una nueva determinación[1]. Desde esta época en adelante se propuso no seguir por más tiempo la vida recluida, como en Milán, en el umbral de la sociedad de seglares intelectuales, sino directamente a la sombra de la vida organizada de la Iglesia católica. Así, cuando Alipio y Agustín llegaron a Cartago, en los finales del año 388, ya pertenecían a un grupo de hombres mal definido, pero absolutamente reconocible: eran *servi Dei*, «Siervos de Dios», y como tales recibieron la visita del clero local, y fueron hospedados con honores en la casa de un pio funcionario[2]; y buenos seglares católicos escribían pidiendo rogaran por ellos[3]. Estos *servi Dei* habían debido su posición en la Iglesia latina, menos a ninguna conexión con la vida monástica organizada, que a la urgencia de un modo de vida en la perfección. Produjeron algunos de los más notables hombres de su época. Diferían mucho entre ellos, tanto, sin duda, que, una generación posterior, Pelagio, el gran desafiador de Agustín, llegó a Cartago de la misma guisa que lo hiciera Agustín: en la descripción que Agustín hace de él, podemos ver lo que Agustín había sido: un *servus Dei*[4], un seglar bautizado y determinado a vivir en compañía de obispos, sacerdotes y nobles patronos, la vida completa de un cristiano[5].

El pequeño grupo se estableció finalmente en la parte de Agustín de las posesiones familiares de Tagaste[6]. Su comunidad significaría todavía muchas cosas para mucha gente. Para Nebridio, de vuelta entonces a África, y establecido con su madre en su villa campestre cerca de Cartago, el círculo de Agustín había continuado siendo una reunión de filósofos: «Me produce el más grande placer cuidar de tus cartas como si fueran mis propios ojos. Algunas me hablan de Cristo, otras de Platón, otras de Plotino»[7]. Estos dos hombres permanecerían separados por la enfermedad, que a ambos hacía imposible el viaje por la molesta y agotadora carretera del valle del Mejerda, pero como filósofos se enorgullecían de ser capaces de vivir felices con sus propios pensamientos[8]. Aun la amenaza de la muerte —amenaza patente para Nebridio— podía parecerles insignificante[9]. El ideal que Agustín defendía ante Nebridio era «haberse parecido a Dios en su retiro», *deificare in otio*: la frase puede muy bien haber sido tomada de las obras de Porfirio[10], Una «Antología Espiritual» compuesta por sus amigos en esta época incluía la obra de un sabio pagano, Fonteio de Cartago, que más tarde fue bautizado como cristiano: «Actuad, oh miserables mortales —decía—, no sea que el mal espíritu ensucie esta morada; no sea que, cuando esté mezclado entre los sentidos, manche la santidad del alma y nuble la luz del espíritu…»[11]. Este duro pasaje muestra que cerca estaban todavía Agustín y su círculo del límite de sentimientos religiosos cristianos y paganos.

Sin embargo, aunque el ideal de Agustín fuera el de un neoplatónico solitario, la única alternativa que podía considerar para este ideal era la vida activa de un obispo católico[12], porque en Tagaste se las había visto cara a cara con la vida organizada de la iglesia africana. En Milán esto no había pasado: era un extranjero moviéndose entre los numero-

sos círculos intelectuales de una gran ciudad. Ese segundo termino neutral había desaparecido, y, en Tagaste, Agustín era una persona del lugar, de vuelta a la patria, una pequeña comunidad, en una provincia en la que la Iglesia católica era particularmente consciente de su posición entre poderosos enemigos, paganos, maniqueos y cismáticos donatistas. En todo momento, estas pequeñas comunidades procurarían atraerse al «talento» local. Pronto Alipio se convirtió en obispo de Tagaste, su patria; siempre causo más impresión que Agustín en esta sociedad provinciana, y, en cierto sentido, simplemente había sucedido a su pariente[13] Romaniano como «patrono» distinguido de Tagaste. Agustín tenía cuidado de evitar las ciudades donde el obispado estaba vacante, por temor a un «reclutamiento» similar. En esta época, Agustín dijo terminantemente a un corresponsal que debía recordar que era «un africano, que escribía para africanos, ambos en África»[14]. El recuerdo es igualmente aplicable a Agustín, que, siempre susceptible a la «atmósfera», estaba cambiando otra vez su modo de vida.

En Tagaste, Agustín fue prisionero de su pasado maniqueo. La tensión entre católicos y maniqueos había sido especialmente aguda en África, donde eran los herejes por excelencia. Por ello, no es sorprendente que las obras de Agustín contra los maniqueos se convirtieran en decisivamente «eclesiásticas» en este desarrollo: su primer comentario sobre el Génesis, «Contra los Maniqueos», es también su primer manifiesto eclesiástico, que escribió en un estilo simple y harto comprensible[15]. El notable resumen de su posición, *Sobre la verdadera Religión*, estaba cuidadosamente escrito y concebido[16] para impresionar, expresamente, a los simpatizantes aristocráticos de los maniqueos, tales como Romaniano. Parece que Agustín se esmero en hacerlo circular, y se salio de sus costumbres para provocar debates[17].

Las relaciones entre la Iglesia católica y los maniqueos parecían haber alcanzado el momento crítico justamente en estos años, y el síntoma más obvio de esta crisis fue una purga oficial de maniqueos en Cartago, en el año 386[18]. Por esto, el hecho de que Agustín y sus amigos en Tagaste fueran ex maniqueos que proponían enérgicamente su propia solución al problema maniqueo, les había dado una importancia considerable a los ojos de las autoridades de la Iglesia africana.

El centro sobre el que gravitaba el pensamiento de Agustín había comenzado a desplazarse. Había vuelto a África sin sus libros de texto[19], y sus proyectos de un programa intelectual basado en las Artes liberales quedaban ya lejos. Incluso las conclusiones de su diálogo con Adeodato, *Sobre el Maestro*, fueron inmediatamente aplicadas en la defensa de la Iglesia católica, al dogma de la Encarnación[20]: este dogma había de formar el punto fundamental de una religión de filósofos[21]. Este cambio podemos verlo más claro en la correspondencia de Agustín con Nebridio. Nebridio, con su fondo pagano, estaba todavía dominado por los problemas suscitados en el límite del neoplatonismo y lo oculto: ¿tiene el alma «vehículo»?[22]. ¿Pueden los poderes celestiales influir en nuestros pensamientos?[23]. Agustín pronto llegó a mirar tal «curiosidad» como la separación de los caminos entre platonismo cristiano y pagano[24]. Sus especulaciones estaban siempre subordinadas a una escala rígida de preferencias: con severidad grande llevó las preguntas de Nebridio a los misterios centrales de la fe cristiana[25]; su pequeño grupo debe repudiar todo lo que, en filosofía, no esté de acuerdo con el credo católico, mientras creían que no había nada en este credo que no pudiera ser contemplado por un filósofo[26]. Agustín rechazará, con considerable mal humor, las proposiciones tolerantes de un pagano «liberal»,

Máximo, maestro de su antigua escuela en Madaura[27]. Ciertamente, con una visión total, este nuevo *Platonicus*, a su vuelta de Milán, debía de parecer como un hombre terriblemente unilateral.

Los dos años que Agustín paso en Tagaste están marcados por cambios aún más importantes, si bien más misteriosos. En esta época Agustín era un contemplativo. Su visión de los días de la Creación en su comentario del Génesis es fiel espejo del estado de su espíritu: todavía estaba contemplando las «luces en el firmamento», «significados espirituales», que brillaban claros y distantes ante la mente: en el exterior, sin embargo, estaban las «bestias del mar y aire», una vida llena de acción que todavía no había amanecido para él con las «ballenas» de los grandes hechos, hendiendo las aguas agitadas del mundo, y las palabras de los predicadores «volando» a través de los aires[28].

Pero esta vida tranquila y descansada pronto le pareció vacía. Al final de estos años, la muerte había intervenido, y Nebridio y Adeodato habían desaparecido. No sabemos cuando, pero este doble golpe es uno de los más notables vacíos en la vida de Agustín. En su diálogo *Sobre el Maestro*, Adeodato se nos muestra muy parecido a su padre: inteligente, bastante despierto y mucho mejor preparado que Licencio para entender las trampas dialécticas preparadas para él por su padre[29]. En el último libro que escribió, Agustín cita un pasaje de Cicerón que, quizá, revela todo el dolor de esta pérdida: «Seguramente lo que Cicerón dice, se da sinceramente en el corazón de todos los padres, cuando escribió: '*Tú eres el único de todos los hombres que yo desearía que me aventajara en todas las cosas*'»[30]. Muy bien puede ser que la pena y el sentido de vacío empujaran a Agustín a una vida más activa. Ya no estaba contento con «vivir dulcemente con el pensamiento»[31]. «Quitémonos de encima

todas las obligaciones vacías y ocupémonos en otras más útiles. En cuanto a librarnos de cuidados, no pienso que se pueda esperar en modo alguno de este mundo»[32]. El año antes de que fuera hecho sacerdote en Hipona, Agustín pudo haber ya intentado llenar su vida, organizar su comunidad, encontrar las relaciones personales dentro de ella, sobre un código permanente de conducta, tomar la responsabilidad del bienestar espiritual de muchos otros, y ejercer realmente una autoridad sobre ellos. Como resultado de esto, el grupo de entusiastas que compartían su ideal y se había reunido a su alrededor en su retiro, vino, a través de etapas lentas e imperceptibles, a parecerse a un «monasterio», con Agustín como «padre espiritual».

Inevitablemente, se ha debido especular mucho sobre esta opinión de Agustín. Sus relaciones con el movimiento monástico de aquella época son muy oscuras. En Milán y Roma había visitado los primeros «monasterios»[33] y había oído relatos lejanos y algo románticos de las grandes comunidades de Egipto[34]. Pero es improbable que él pensara «fundar» un «monasterio» inmediatamente después de su llegada a Tagaste: las viejas formas de vida en retiro estudioso, y reforzadas por el estado eclesiástico como *servus Dei*, le parecieron probablemente suficientes. Lo que sabemos es el modo en que la vida monástica había llegado a atraerle: le parecía que los monjes habían logrado vivir en comunidades permanentes, donde todas las relaciones personales estaban moldeadas por los dictados de la caridad cristiana[35], presididas por hombres que ejercían una autoridad permanente y paternal sobre las tareas voluntarias[36].

Ya en el primer año en Tagaste, tal vida había empezado a influir sobre Agustín, que, instintivamente, necesitaba ser algo más que un contemplativo: puede que Nebridio le empujara a vivir solo con Dios, pero Agustín se decidió a ligar-

se mucho más con su propia comunidad, y se dejo enlazar a Tagaste por «aquellos a quienes siento que sería equivocado abandonar»[37]. Hacia el año 391 la transformación era completa, y Agustín, que un año antes había rehusado hacer el viaje para ir a ver morir a Nebridio, tomó el camino que conducía desde las montañas hacia el antiguo puerto de Hipona. Un conocido miembro de la policía secreta, como Evodio, había deseado hablar con él de abandonar el mundo[38], y Agustín estaba dispuesto a salir de su camino en busca de un nuevo recluta. Incluso había llegado a Hipona «buscando algún sitio donde fundar un monasterio»[39]; se propuso que la vida de este «monasterio» fuera dedicada a la lectura de las Escrituras[40]; el zambullirse en las Escrituras prepararía más plenamente a Agustín y sus seguidores para una vida activa en la iglesia africana, les habría puesto a la altura de la cultura del sacerdote medio. No es la primera vez en la vida de Agustín que la pena y cierto descontento interior le llevaran de la pequeña y estrecha sociedad de su patria a un mundo más ancho y activo.

A lo largo de tres años habían cambiado mucho las cosas. Cuando Agustín llegó a Hipona, en la primavera del año 391, era un solitario que entraba en su madurez, que había perdido mucho de su pasado y estaba buscando a tientas, medio inconscientemente, nuevos campos que conquistar.

XIV

Presbyter Ecclesiae Catholicae: Hipona

TREINTA y cinco años más tarde, Agustín contó a su congregación lo que le había ocurrido a su llegada a Hipona:

«Yo, al que veis, por la Gracia de Dios^ como vuestro obispo, llegue de joven a esta ciudad, como muchos sabéis. Buscaba un lugar donde establecer un monasterio, para vivir con mis 'hermanos', habiendo abandonado toda esperanza de este mundo, y lo que habría podido ser, ya no lo deseaba ni tampoco buscaba ser lo que soy ahora. Porque prefería y escogí ser *humilde en la casa de Dios* más que *vivir bajo las tiendas de los pecadores*. Me mantenía apartado de los que aman el mundo, pero no me tenía por igual a aquellos que gobernaban las congregaciones. En la Fiesta del Señor no eleve mi posición, sino que escogí un lugar más bajo y retirado. Pero plació al Señor decir: 'levántate'.

»Temía el oficio de obispo hasta tal punto que, tan pronto como mi fama se extendió entre los 'siervos de Dios', ya no iba a ningún sitio donde supiera que no había obispo. Y estaba en guardia contra esto; pues hacía lo que podía para procurar mi salvación en una posición humilde mejor que arrostrar el peligro de un elevado oficio, Pero, como ya dije, un esclavo no puede contradecir a su Señor. Llegué a esta ciudad a visitar a un amigo, a quien pensaba poder ganar para Dios y que viviera con nosotros en el monasterio; me sentía seguro, porque el lugar tenía ya obispo, pero fui arrebatado. Me hicieron sacerdote… y después, obispo»[1].

Tal incidente era común en el Imperio tardío[2], ocurría rápidamente: en un sermón del obispo Valerio, este hablo directamente de las urgentes necesidades de su iglesia[3]: la congregación se volvió para encontrar, y así esperaban a Agustín, de pie entre ellos, en la nave: con el griterío continuo, requerido por tal procedimiento, le empujaron hacia delante, al llamado trono episcopal y los bancos de los sacerdotes, que recorrían el ábside de la basílica. Los ciudadanos católicos más prominentes de Hipona se agruparían alrededor de Agustín. Cuando el obispo acepto su acuerdo forzado de hacerse sacerdote en la ciudad[4]. Tal acontecimiento les resultaba perfectamente natural: veinte años más tarde volverían a tratar, sin éxito, de raptar de tal modo a otra «estrella» que paso por Hipona[5]. Solamente pensaban que Agustín había estallado en lágrimas porque quería ser su obispo, y ahora se encontraba condenado al rango inferior de sacerdote[6]. La inmediata reacción de Agustín fue característica, pues se sintió condenado: su Dios se había «*burlado de él desdeñoso*» y lloró de vergüenza por haber pensado mal de los clérigos y sus congregaciones[7].

El responsable de tal cambio de fortuna, el obispo Valerio, era una figura tan excéntrica como el mismo Agustín; era un griego anciano, hablaba latín con dificultad[8], y era completamente incapaz de entender el dialecto púnico del pueblo del campo de su diócesis[9]. Su comunidad necesitaba desesperadamente una voz, siendo los católicos una minoría hostigada en Hipona. La iglesia rival, la del «partido de Donato», predominaba tanto en la ciudad como en sus alrededores; era apoyada por los terratenientes locales más prominentes[10], y gozaba del reconocimiento tácito de las autoridades locales. Su obispo había logrado establecer un boicot contra sus rivales, prohibiendo a los panaderos que hornearan para los católicos[11]. (Cualquiera que haya estado en

una ciudad mediterránea conoce la importancia del horno, situado en el centro de todas las pequeñas ciudades). Y lo que es más, los maniqueos se habían establecido, con éxito, al lado de la desmoralizada congregación católica. Su «sacerdote», Fortunato, incluso había conocido a Agustín en Cartago[12], y este hecho solo había destacado a Agustín en la consideración del preocupado obispo.

La situación reclamaba medidas sin precedente, y Valerio tuvo el valor de tal excentricidad: no solo «presiono» sobre Agustín para que fuera sacerdote suyo, sino que también insistió para que predicara. En el curso de dos años, la nueva adquisición de Valerio estaba explicando pacientemente el credo ante un público de ¡obispos católicos de África! Al permitir que Agustín predicara, Valerio había infringido un privilegio celosamente conservado de la jerarquía africana, y era que solo el obispo, desde su elevado trono, podía exponer las Escrituras católicas[13]. Más tarde demostró Valerio que era capaz de intrigar vigorosamente para conservar el dominio de su protegido. En el año 395 escribió cartas secretas al primado de Cartago para consagrar a Agustín como su coadjutor[14]: de nuevo actuaba desafiando los cánones; y esta vez los cánones del concilio de Niquea, que de él, por griego, se puede esperar que conociera[15]. Anteriormente había escondido una vez a Agustín temiendo que la delegación de una ciudad vecina quisiera secuestrarlo para que fuera su obispo[16]. También acogió la proposición de Agustín de establecer un monasterio y puso los jardines que rodeaban la iglesia principal a su disposición[17]. Por tanto, Valerio aseguró, tanto que esta institución sin precedentes fuera reconocida oficialmente en África, como de que un grupo de personas extraordinarias, muchas de ellas anteriormente maniqueos[18], se establecieran en su ciudad. Valerio obraba como un griego: estaba acostumbrado a que los

monjes y los sacerdotes pudieran predicar; pero estas maniobras intrincadas y turbulentas no estaban medidas para hacerse o hacer de su nuevo y brillante sacerdote figura popular entre los obispos locales más conservadores. En el momento de la consagración de Agustín como obispo coadjutor, en el año 395, la tormentosa irritación que se había ido acumulando durante largo tiempo estallo repentinamente, como veremos[19].

Es posible acreditar en Valerio la perceptividad del extranjero. La Iglesia católica local de África se había detenido: dividida por el cisma y expuesta a la herejía maniquea, los obispos se habían situado como dignatarios locales con ambiciones y dones limitados[20]. Satisfechos de asegurarse privilegios oficiales y capaces de desperdiciar energías solo en los procesos. (A Agustín en Tagaste, le parecía que la vida de un obispo consistía enteramente en viajes de negocios y que los deberes de un sacerdote eran, llanamente, los de un agente legal.[21]) Dentro de la Iglesia, se encontrarían satisfechos de celebrar la liturgia; fuera de ella, serían jueces de litigios. En todos los campos la Iglesia rival, la de los donatistas, era más activa. El mayor exegeta africano era donatista, Ticonio, cuya obra habría de influir profundamente en Agustín[22]. Parece que los donatistas habían emprendido solo la difícil tarea de convertir los pueblos de montaña de los alrededores de Hipona y los del interior[23].

En esta iglesia «torpe», el nuevo sacerdote de Valerio no era nada si no estaba en organización. Agustín comenzó por enseñar el Catecismo. Cortas alocuciones, intrincadas y concisas fluían de él con soltura[24]. La mirada del público pronto se fijó en él. El 28 de agosto del año 392 estuvo frente a frente a su anterior amigo, Fortunato el maniqueo, en el vestíbulo de una casa de baños públicos, en un debate formal[25]. Ante una gran audiencia de todas las creencias[26],

Agustín abrió la sesión con estas palabras: «Pienso ahora un error que antes había creído que era la verdad. Si tengo razón en esta opinión mía, quiero oírlo de ti»[27].

Al cabo de dos días, había acosado a Fortunato hasta que este quedó sin habla, y se vio forzado, por su bien, a abandonar la ciudad[28]. Los maniqueos habían puesto mucha fe en tales encuentros públicos[29], y ahora Agustín había vencido a sus antiguos maestros en su propio juego. Pronto intentó, con mucho menos éxito, aplicar este método a los obispos donatistas, mediante el reto a debate. Pero estos, más prudentemente se mantuvieron alejados del camino de un «profesional»[30], y probablemente consideraran tales tácticas insólitas con auténtica desconfianza. Como movimiento popular, los donatistas dependían de una canción popular[31]. En el año 394, Agustín pudo enfrentarse a ellos con otra: su *ABC contra los donatistas*, otra de las obras todavía altamente informales de Agustín. La canción era una pura rima infantil; cada pareado empezaba con una letra del alfabeto y terminaba siempre con el refrán: «Tú, que gozas con la paz, es el momento de juzgar lo que es verdad»[32]. Incluso el ritmo era popular, pues Agustín, deliberadamente, abandono la métrica de los poemas clásicos y adopto, en su lugar, un estilo que demuestra lo cercanamente que el latín de la calle había llegado a parecerse a la lengua romance en su formación[33]. Veinte años antes, Agustín había sido coronado por escribir un poema clásico, un *carmen theatricum*[34]. Ahora, un abismo que separará dos civilizaciones, casi dos lenguas, se había abierto entre el estudiante y el sacerdote católico. El poema es síntoma de la viveza y el inconvencionalismo extremado que mostrará Agustín como candidato eclesiástico.

En diciembre del año 393, el consejo general de África se reunió por primera y última vez. Era una ocasión importan-

te[35]. Los obispos reunidos habían tenido la primera oportunidad de ver a Agustín. El 3 de diciembre, expuso el credo ante ellos. Esta alocución —*Sobre la fe y el credo*— es *Sobre la verdadera religión* de Agustín, pero ya no presentado a un seglar desinteresado como Romaniano, sino a una asamblea de obispos. Esta comprimida, muy simplificada y ahora apoyada en citas de las Escrituras, pero marcada por la misma certeza precoz. Las dificultades de las personas simples —y a juzgar por algunos de los problemas tratados de pasada, el público de Agustín debía incluir, sin duda, a algunos obispos bastante simples—son resueltos con confianza. El credo se muestra como un todo coherente, perfectamente satisfactorio e inteligible. Agustín está todavía inspirado por una gran esperanza: que una inteligencia poderosa y piadosa pudiera aún aprovechar este documento tan altamente comprimido de modo que hiciera cada frase de él lucida para el entendimiento.

El ideal de Agustín en esta época era una «lámpara»; un intelecto, brillante de verdad, aposentado en un cuerpo reducido a la sumisión absoluta[36]. Para su congregación, Agustín era y seguía siendo la persona que sabía: podía explicarles los significados ocultos de la Biblia[37]; sabía desentrañar la importancia de un número[38]; podía inmediatamente prometer contestación a las críticas maniqueas del Antiguo Testamento[39]. Seguía siendo agudo, preguntaba, gesticulaba para dar salida a sus más recónditos significados, sin jamás desperdiciar palabra: «Deberíamos entender lo que significa este salmo. Cantadlo con la razón humana, no como pájaros. Tordos, cotorras, cuervos y urracas y otros similares son muchas veces enseñados a decir lo que no entienden. Saber lo que decimos es algo que Dios donó a la naturaleza humana. Sabemos de sobra, también, lo mal que cantan las personas relajadas, tal como se acomoda a sus oí-

dos y a su corazón, y son aún peores por saber de sobra que están cantando. Saben que están cantando canciones sucias, pero… cuanto más sucias, más disfrutan con su canto… Y nosotros, que hemos aprendido a cantar en la iglesia la palabra de Dios, deberíamos tan solo ser más fogosos… Ahora, amigos míos, ahora que hemos cantado todos juntos a una sola voz, deberíamos saberlo y considerarlo con claro espíritu»[40]. En ocasiones, como cuando predica sobre el matrimonio, Agustín pone una nota fría, que recordaría a su encantado público que su sacerdote era también un neoplatónico que vivía con monjes y que Agustín suponía que sus oyentes amarían la sexualidad de sus esposas y los lazos físicos familiares tan solo como un cristiano debe amar a sus enemigos[41].

Agustín no había de vivir nunca solo en Hipona. Cuando sacerdote, volvería de sus obligaciones para dirigir el Monasterio del jardín[42]. Después, cuando obispo completamente ocupado, envidiaría la vida regular de los monjes, entregados a la oración, la lectura y los trabajos manuales[43]. Adán y Eva tuvieron suerte de trabajar en un jardín. «Cuando todo se ha dicho y hecho, ¿no hay visión más maravillosa, ocasión de que la razón humana se acerca a una especie de conversación con la naturaleza de las cosas que sembrar semillas, plantar esquejes, trasplantar arbustos e injertar sarmientos? Es como si uno preguntara a la fuerza vital que esconde la raíz y la yema que es lo que puede o no puede hacer y por qué»[44].

En este monasterio estaban recluidos amigos del pasado de Agustín, entre ellos Evodio y Alipio. Inevitablemente, sin embargo, una institución permanente como la de un monasterio atraía a personas más jóvenes cuyos gustos, cultura y pasado no se parecían a los de Agustín y sus amigos. Una persona así era Posidio, discípulo recto y pertinaz. Es para-

dójico que Posidio haya escrito la única biografía contemporánea de Agustín y que escogiera decididamente para dar la imagen de su complicado héroe, el punto de vista de la vida tranquila y sin complicaciones que este había creado para otros[45].

Inevitablemente estos *servi Dei* llegaron a formar un grupo influyente dentro de la Iglesia africana. Su más notable defensor era Aurelio, a quien Agustín había conocido de diacono en Cartago, en el año 388, y que llegó a obispo de esa ciudad en el año 392. Como presidente de las primeras series prolongadas y regulares de «concilios» totales de la historia de la Iglesia africana, Aurelio llegó a usar de su autoridad como «Primado» de África a fondo. Siempre tiene Agustín el cuidado de dirigirse a él como *Auctoritas tua*, «vuestra autoridad». Esta figura potente y dominante estaba destinada a decapitar las reformas de Agustín[46].

No solo patrocino Aurelio la comunidad de Agustín[47], sino que también le animo a que formara un centro de brillantes personas en la provincia eclesiástica de Numidia; habíale complacido que Alipio se quedara en Hipona «como ejemplo para aquellos que habían de abandonar el mundo»[48]. Tal aliento fue ampliamente recompensado; el *monasterium* de Agustín en Hipona se convirtió en un seminario en el verdadero sentido de la palabra: en un «semillero», desde el que los protegidos de Agustín eran «trasplantados» al episcopado en las ciudades más importantes de Numidia[49].

Este influjo repentino de gente nueva habría de afectar dramáticamente el equilibrio de fuerzas de la provincia. El mundo eclesiástico de África seguía siendo un mundo pequeño, en el que la mayoría de los obispos se conocía y cada uno era una personalidad bien conocida en las pequeñas ciudades. Las personas que llegaron desde Agustín no eran

solo personas dedicadas, susceptibles a sus inspiraciones: muchos de ellos eran personalidades espectaculares por propio derecho. El donatista y el obispo católico corriente había seguido siendo una figura provinciana; los portavoces donatistas de Numidia, por ejemplo, habían sido abogados o maestros de escuela locales[50]. Pero el «mundo» que muchos de los miembros del monasterio de Agustín habían abandonado, a menudo era el mundo más amplio y cruel de la burocracia imperial[51]. Algunos, entre aquellos humildes *servi Dei*, sin duda, habían sido miembros de la temida policía secreta[52], y en su nueva vida de pobreza podían contar con el apoyo de los más grandes terratenientes del imperio de Occidente.

Pronto Alipio, cuya característica de *humanitas*[53] y su nunca fallido *savoir faire* le capacitaban para tomar tales iniciativas, abuso de su conocimiento de un romano pariente de Paulino de Nola para acercarse a este *doyen* del movimiento monástico del momento[54]. Paulino era el único heredero que quedaba de una de las más antiguas y ricas familias de la época: había poseído «reinos» de propiedades en la Galia y España, y recientemente se había retirado con su esposa, Teresa, a una reclusión monástica en su mansión senatorial de Nola, en la Campania. Más tarde, Agustín esperaba que este «león» del movimiento ascético pudiera hacer una visita especial a África para apoyar la causa de los monjes: tal deseo demuestra hasta que punto el nuevo grupo buscaba en el exterior de la Iglesia provinciana de África el aliento y la inspiración[55].

Por el año 395, Paulino podrá escribir que lo imposible había sucedido en África. Agustín se había hecho obispo sin dificultad, como también sus corresponsales Aurelio, Alipio, Profuturo y Severo[56]. Todos eran *servi Dei*, y todos eran íntimos amigos de Agustín. Tales hombres elevaban muy alto

el «cuerno de la iglesia», mal presagio para los «cuernos de los pecadores», maniqueos y donatistas[57]. Es el comienzo de una dramática revolución de la historia del cristianismo africano.

La repentina pléyade de gentes capaces en una sola provincia es el síntoma de un cambio aún más profundo de la vida del Imperio Romano. Paulino menciona la elevación de Agustín y sus amigos en el curso de una carta a Romaniano y Licencio. Romaniano y su hijo habían vuelto a Italia como correspondía a un miembro de la clase gobernante romana tradicional, es decir para presionar sobre la fortuna de su hijo en Roma. Diez años antes había sido seguido por un grupo entero de ambiciosos y serios provincianos en busca del honor y el poder en Italia, y Agustín entre ellos. Ahora la mayoría de estos habían llegado a retirarse para siempre a pequeñas ciudades provincianas de África. Parecería que se hubieran condenado a sí mismos a estar en un remanso. No obstante, estas noticias desde Italia son las últimas que tenemos de Romaniano y de su hijo; desaparecen de la historia, y son Agustín, Aurelio y Alipio obispos que ejercen su poder en pequeñas ciudades y sobre gente pequeña, los que influirán en la vida de sus paisanos, mucho más íntimamente que como Romaniano hiciera con todos sus litigios y distantes ambiciones. De este modo es como no todos los caminos conducían ya a Roma.

XV

El futuro perdido[1]

TRANSCURRIÓ una década entre las primeras obras de Agustín después de su conversión y su obra maestra más conocida, las *Confesiones*. En estos diez años se trasladó Agustín imperceptiblemente a un nuevo mundo.

Porque del 386 al 391, en Italia y en Tagaste, Agustín estaba todavía firmemente arraigado en el viejo mundo. El ideal en que basaba su vida todavía pertenecía a la tradición platónica del mundo antiguo. Era un *sapiens*, un sabio, en vida de contemplación, decidido, como sus contemporáneos paganos de la misma tradición, «a convertirse en divino en su retiro»[2]. Encontramos en sarcófagos de esta época tales filósofos: austeras y tranquilas figuras, sentados entre el pequeño círculo de discípulos entusiasmados, un libro abierto sobre las rodillas, el tipo humano más elevado que la cultura clásica de la Antigüedad tardía consideró poder presentar[3]. Los cristianos educados pensaban de sus santos que habían alcanzado casi los mismos ideales que los paganos contemporáneos habían atribuido a los filósofos. Cuando Agustín, por tanto, hablaba de la calidad de la vida alcanzada por sus héroes, los apóstoles, podemos ver exactamente lo que él esperaba para sí mismo: «Bienaventurados los pacíficos. Porque son pacíficos en sí mismos quienes venciendo y sujetando la razón... todos los movimientos de sus almas, y teniendo sus deseos corporales sometidos, se han convertido, en sí mismos, en un Reino de Dios... Gozan la paz que es dada en la tierra a los hombres de buena volun-

tad... la vida del hombre de sabiduría perfecto y consumado... Todo esto se puede alcanzar cumplidamente en la presente vida, como creemos fue alcanzado por los apóstoles»[4]. Tales ideas estaban profundamente articuladas: se muestran en los rostros distantes y dominados de algunos mosaicos de la época. Y, unos trece años más tarde, obispos educados todavía se pensaba que se veían sorprendidos por la sospecha del viejo Agustín de que aún San Pablo podía haber sido «grandemente tentado por deseos carnales»[5].

Diez años más tarde, la gran esperanza se había desvanecido. «Cualquiera que piense —escribió entonces Agustín— que en esta vida mortal un hombre puede dispersar las nieblas de las imaginaciones corporales y carnales como para poseer la luz despejada de la verdad incambiable, y para penetrarla con la firme constancia de un espíritu completamente fuera de los modos comunes de vida, no entiende ni que busca, ni quien es el que lo busca»[6].

Agustín, sin duda, había decidido que nunca alcanzaría la realización de lo que primeramente pensó que le había prometido un platonismo cristiano: nunca impondría en sí mismo la victoria del pensamiento sobre el cuerpo, nunca alcanzaría la entregada contemplación del filósofo ideal. Este es el cambio más radical que un hombre puede aceptar: suponía nada menos que el abandono del brillante futuro que pensó haber ganado en Casiciaco[7].

Reducir tal cambio, como algunos pulcros doctos han hecho, a un cambio de piel del «neoplatonismo» y al descubrimiento de algún «auténtico» cristianismo, es trivializarlo. El molde en el que Agustín había vertido su vida como converso era capaz de abarcar a cristianos educados de diversos temperamentos en diversas partes del mundo romano, hasta el fin de sus vidas. Sin embargo, Agustín rompió este molde en diez años: podemos pensar que en parte, porque aquel

molde no podía resistir el peso tremendo de las esperanzas que había puesto en él.

En el espacio de diez años el duro pensamiento y la experiencia amarga transformaron sutilmente todo el sentido de su vida; y siguiendo este profundo cambio, podemos apreciar el ímpetu de las nuevas ideas que se habían impuesto en Agustín; él se puso, hacia el año 397, a revisar e interpretar de nuevo su vida pasada en las *Confesiones.* Porque Agustín pasaba con voracidad de problema a problema, y lo que comenzó quizá como la peligrosa desilusión de un ambicioso de perfección, en las *Confesiones* emerge en un nuevo concepto del hombre, en una reafirmación de sus posibilidades, el descubrimiento emocionante y profundo de las verdaderas fuentes de los motivos que le guían.

En primer lugar, Agustín aprecio las escabrosas dificultades de alcanzar una vida ideal. Se puede ver esta certeza imponiéndose sobre él como sacerdote, y especialmente en las obras que escribió contra los maniqueos, entre los años 392 y 394. Porque sería ingenuo esperar que, enfrentado a una secta con la que siempre había tenido relaciones particularmente intensas, expuesto a enfrentarse con un hombre como Fortunato, con reminiscencias de su propio pasado de maniqueo, Agustín desarrollara solamente aquellas partes de su sistema que contradecían directamente a sus contrincantes. Lejos de ellos, en una sutil atracción de los contrarios, los maniqueos consiguieron un éxito al brindar a la vanguardia del pensamiento de Agustín ciertos problemas a los que los platónicos de esta época no habían sabido contestar.

Sobre todo, estaba presente el ardiente problema de la aparente permanencia del mal en los actos humanos. Este problema había colocado a Agustín en una situación delicada, porque anteriormente había tomado su posición sobre el

libre albedrío; su crítica del maniqueísmo había sido la crítica del determinismo en general típica de un filósofo. Era de sentido común que los hombres fueran responsables de sus acciones; podrían no ser considerados responsables si sus voluntades no fueran libres; por tanto, sus voluntades podrían no ser concebidas como determinadas por alguna fuerza externa, en este caso por el «Poder de las Tinieblas» maniqueo[8]. Esta era, desde luego, una argumentación peligrosa, porque comprometía a Agustín, al menos en teoría, a la absoluta autodeterminación de la voluntad. Implicaba una «facilidad de acción», una *facilitas*[9], que convencería a duras penas a sombríos observadores de la condición humana como eran los maniqueos. En esta época, sin duda, Agustín era, en la teoría, más pelagiano que Pelagio: Pelagio incluso citara pasajes del libro de Agustín *Sobre el libre albedrío* para reforzar sus propias convicciones[10]. Así, paradójicamente, el gran enemigo del Agustín viejo había sido inspirado por esos tratados del joven filósofo en los que Agustín había defendido la libertad de la voluntad contra el determinismo maniqueo[11].

Porque lo que Agustín no podía explicar tan fácilmente era el hecho de que, en la práctica, la voluntad humana no goza de completa libertad[12]. Un hombre que se encontró complicado en modos de conducta aparentemente irreversibles, sujeto a unos instintos obligados de actuar de manera contraria a sus buenas intenciones, tristemente incapaz de deshacerse de hábitos que habían llegado a establecerse.

Así, cuando los maniqueos subrayaron el hecho de que el alma, en realidad, no goza de completa libertad para determinar su propia conducta, recurrieron tanto a lo que es obvio como a la autoridad de San Pablo. En su debate público, Fortunato insistió en este punto: «Es claro por esto que el alma buena... se ve que peca y no de acuerdo consigo mis-

ma, sino siguiendo el camino en el que *'la carne es concupiscente contra el espíritu y que lo que no deseas, lo haces'*, y como Pablo dice en otro lugar: 'Percibo otra ley en mis miembros'»[13].

A este desafío directo había que hacerle frente, y condujo a Agustín a abrir un camino nuevo al problema del mal. Explicaría la permanencia del mal en la voluntad humana en términos puramente psicológicos: de acuerdo con la obligatoria fuerza del hábito, *consuetudo*, que derivaba su fuerza enteramente del ejercicio de la memoria humana. El goce derivado de las acciones pasadas es «infligido» a la memoria y así perpetuado[14]. Pero este proceso de perpetuación no herirá a Agustín en su sinceridad: porque por razón de «alguna misteriosa debilidad»[15], el placer de todo mal acto pasado es ampliado y transformado al ser recordado y repetido. Así, un hábito apremiante puede pronto afirmarse.

De este modo Agustín es conducido a ver al hombre arrastrado por la continuidad de su vida interior. En un pasaje de gran fuerza, Agustín compara el alma atrapada por el peso del hábito a Lázaro, cuatro días muerto en la tumba[16]. El desplazamiento implicado en este simbolismo es de largo alcance: no es posible por más tiempo hablar de cuerpo humano unicamente como «tumba» de su alma.

Agustín ha sido obligado a considerar la manera misteriosa en la que podría crear su propia tumba en su memoria. Agustín fue ayudado en esta creciente conciencia de los elementos intratables en la conducta por su experiencia como sacerdote en Hipona. Porque los africanos eran famosos por sus juramentos, los primeros sermones de Agustín muestran como había de combatir este vicio en su congregación[17], y de pensar acerca de él en sí mismo[18]. Esta campaña contra los juramentos, sin duda, le había llevado contra la fuerza de ciertos hábitos, tanto como una campaña

moderna contra el fumar pudiera hacerlo. Agustín, por tanto, acudirá a la experiencia inmediata cuando contesta a la pregunta formulada por Fortunato: «En nuestro estado presente, debemos tener el poder libre de hacer o no hacer algo, antes de estar cogidos en ningún hábito. Cuando hemos usado esta libertad para hacer algo, la dulzura y el placer del acto sostiene nuestra alma, y esta presa en la clase de hábito que no puede quebrar, hábito que ha sido creado por ella misma por su propio acto de pecado. Vemos alrededor nuestro muchos hombres que no necesitan jurar, pero porque su lengua ha sido captada por el hábito, escapan palabras de sus labios que son incapaces de refrenar… Si quieres saber lo que quiero decir, empieza tratando de no jurar: entonces verás cómo la fuerza del hábito continúa por su propio camino»[19].

Como una sola nube que crece oscureciendo todo el cielo, este sentido de la fuerza del hábito pasado se profundizaba en Agustín[20]. *Consuetudo carnalis*, «fuerza del hábito dirigida hacia los caminos de la carne», permanecerá como una negra barrera forjando las descripciones de todas las experiencias contemplativas de las *Confesiones*. Diez años antes, tales experiencias transitorias de contemplación habían parecido que eran estados iniciales de un desarrollo que culminaría, en esta vida, en «un lugar de descanso»… «el goce rebosante del bien absoluto y verdadero respirando el aire claro de la serenidad y la eternidad»[21]. Ahora Agustín está resignado a no conocer nunca más que vislumbres; «Y a veces Tú me llenas con un sentimiento completamente diferente a mi estado normal, un sentido interior de deleite que, si fuera a realizarse en mí, sería algo enteramente distinto de mi vida presente. Pero mi pesada carga de pena me arrastra hacia atrás: yo estoy absorbido por mis hábitos y me encuentro a mí mismo sujeto; lloro mucho, pero estoy

firmemente cogido; ¡el agobio del hábito es una fuerza que hay que tomar en serio!»[22].

Un sentimiento de obstáculos insuperables para la perfección guiara a Agustín a una nueva humildad, quizá hasta una medida de tolerancia:

«¡Oh, almas tercas! —puede exclamar a los maniqueos en el año 390—, dadme un hombre… que resista a los sentidos de la carne, y a los golpes que esta da en el alma, que resista al pensamiento habitual de los hombres… que ‘vaya cincelando en su espíritu’». (La última exhortación está tomada directamente de Plotino[23]). Diez años más tarde escribirá: «Deja que te traten cruelmente quienes saben con que esfuerzo se encuentra la verdad, y con que dificultad se evitan los errores; deja que te traten cruelmente quienes no saben que raro y que exigente es vencer las imaginaciones de la carne en la serenidad de un intelecto pio; deja que te traten cruelmente quienes no saben con qué dolor el ojo interior del hombre es sanado para que pueda vislumbrar su Sol»[24].

Con tal talante creciendo sobre él, Agustín retorno otra vez a San Pablo. Alrededor de junio de 394, estaba dando conferencias sobre la Epístola a los romanos a sus amigos de Cartago[25]. Hasta intento escribir un comentario completo sobre las epístolas de San Pablo: es otro de los grandes proyectos abandonados de Agustín[26]. Al tornar su atención a San Pablo, Agustín estaba entrando en un problema que había empezado a preocupar a muchos de sus contemporáneos. Los últimos años del siglo IV en la Iglesia latina bien podrían ser llamados «la generación de San Pablo»: un interés común en San Pablo acercó entre sí a pensadores muy diferentes, y les hizo más cercanos entre sí que a sus predecesores. En Italia, Pablo ya había sido objeto de comentarios de un cristiano platónico, Mario Victorino, y de un seglar anónimo, probablemente un burócrata retirado, conocido

por nosotros como «Ambrosiaster». En África, el interés en Pablo lo había traído un seglar donatista, Ticonio, más cercano a Agustín que a sus propios obispos. Sobre todo en este tiempo, Agustín tenía los expositores más radicales y arrogantes de San Pablo en la mente, los maniqueos: ellos eran responsables de la mayor parte de las cuestiones especificas que Agustín tenía que resolver para su auditorio de Cartago[27]. Dado el extendido interés, no es sorprendente que, justamente al mismo tiempo en que Agustín estaba hablando sobre San Pablo en Cartago, su futuro rival, Pelagio, estuviera presentando un Pablo radicalmente diferente al círculo de sus amigos en uno de los grandes palacios de Roma[28].

Agustín no «descubrió» a Pablo en esta época. Simplemente le leía de otro modo. Anteriormente había interpretado a Pablo como platonista: le había visto como el exponente de un ascenso espiritual, de la renovación del hombre «interior», la decadencia del «exterior»[29]; y después de su bautismo había tomado parte en el sentido de triunfo de Pablo: «He aquí que todas las cosas se han vuelto nuevas». La idea de la vida espiritual como un ascenso vertical, como un progreso hacia un final, el más alto estado alcanzable en esta vida había fascinado a Agustín en años anteriores. Ahora no verá en Pablo sino una simple tensión irresoluta entre la «carne» y el «espíritu». Los únicos cambios que pudo encontrar eran cambios de estados de conciencia de su tensión: ignorancia de su existencia «ante la ley»: reconocimiento irresistible del alcance de la tensión entre el bien y el mal «bajo la ley»; un estado de completa dependencia del liberador «bajo la gracia». Solo después de esta vida sería resuelta la tensión, «cuando la muerte es absorbida en victoria». Es un paisaje arrasado; y en él la esperanza de pro-

greso espiritual, para Agustín, llega cada vez más a depender de la voluntad insondable de Dios.

Todavía Agustín combatió una terca batalla perdida contra hombres considerados como extremadamente desvalidos. Porque él era un sacerdote, insistió en que los esfuerzos sin respaldo de los hombres valían para algo. Los hombres podrían no vencer sus limitaciones; pero podrían tomar la iniciativa creyendo en Dios y llamándole a Él para salvarse[30]. Cuando le preguntaron cuál era el único e inolvidable pecado contra el Espíritu Santo, Agustín contestaría firmemente, esta vez, que era la desesperación[31].

Durante algunos años se mantuvo a caballo entre dos mundos. No hubo más referencia a una «ascensión» en esta vida. «Recuerda… que tú has aplazado tu visión»[32]. Una nueva visión hará su aparición, la de un largo camino, un *iter*[33]. Los momentos de clara visión de la verdad que la mente conquista en esta vida son de valor infinito; pero ahora son el consuelo de un viajero en una larga jornada. «Mientras hacemos esto, hasta alcanzar nuestra meta, estamos aún viajando». Estos momentos no son más que puntos de luz «a lo largo de este camino de tinieblas»[34]. Agustín siempre se resistió a viajar: siempre lo asocio con una sensación de fatiga prolongada y del infinito aplazamiento de sus más queridos deseos; y estas asociaciones colorearan la imagen más característica de la vida espiritual en su edad madura[35].

Sin embargo, es una renuncia heroica a contener el desespero que «muerde a los hombres». «No se te acusara de que seas ignorante contra tu voluntad, sino de que descuides averiguar que es lo que te hace ignorante; no que tú no puedas recuperar tus miembros heridos, sino que le rechazas a Él, que los sanaría. Nadie ha sido privado de su capacidad de saber que es esencial averiguar que es lo que daña por no

saberlo y saber que ha de confesar su debilidad de manera que El pueda ayudar al que busca con empeño y confiesa»[36].

Es importante insistir en las vacilaciones de Agustín en esta época. Estaba rodeado de hombres que eran más «agustinianos» que él mismo. *Servi Dei* como Paulino y Evodio ya habían hecho culto a la fragilidad humana. Se consideraban a sí mismos como indignos, como «polvo y cenizas», como seres «predestinados» por Dios solo. Estas expresiones de impotencia, sin embargo, carecían de bases filosóficas; pertenecían más al mundo de la sensibilidad ascética que a la teología[37]. Agustín, sin embargo, era un pensador responsable, preocupado todavía por la necesidad de definirse contra los maniqueos. Debería moverse tanto más cautelosamente, debería escudriñar cuidadosamente el verdadero pensamiento de Pablo, y debería retornar a la tradición africana de San Cipriano y Ticonio para los «mejores tratamientos» que le capacitarían a organizar su pensamiento[38]. La misma deliberación de sus primeros pasos harán la interpretación final de Agustín sobre Pablo tanto más impresionante: en diez años siempre había trabajado a través de muchos estratos de la teología paulina (y cada estrato habría bastado a un hombre de menos categoría para la vida entera) con la intención de mostrar su propia síntesis revolucionaria. En esto podemos ver el distintivo de un genio: Agustín poseía la implacable habilidad de desarrollar detalles precisos y convincentes, una intuición que siempre se había movido en forma parcial y confusa en el fondo de la mente de sus contemporáneos.

Incluso las circunstancias del paso final de Agustín son dramáticas. Alrededor del año 395, había sido abordado con un puñado de problemas por nada menos que Simpliciano de Milán. La respuesta de Agustín fue excesivamente esme-

rada[39]: estaba completamente seguro de que sus opiniones serían cuidadosamente examinadas por el anciano al que tanto debía[40]. Sin embargo, ambos habían cambiado en el último decenio. En Milán, Agustín y Simpliciano se habían encontrado como metafísicos: habían hallado un fondo común entre los platónicos y San Juan en su descripción de la estructura del universo espiritual[41]. En esta época Simpliciano propondría un tipo de pregunta totalmente diferente: ¿Por qué Dios había dicho: «He odiado a Esaú»? Hay una larga jornada desde la contemplación de un Logos, cuya existencia puede ser «insinuada desde innumerables pruebas racionales», a este agudo planteamiento de la naturaleza insondable de los destinos individuales. Y Agustín proporcionara a Simpliciano lo que Ambrosio no fue capaz de proporcionar. Porque cuando Simpliciano abordo a su obispo en sus opiniones sobre Pablo, Ambrosio contesto unicamente que Pablo no presentaba problemas, que sería solo cuestión de «leerle en voz alta»[42]. *À mesure qu'on a plus d'esprit, on trouve plus des hommes originaux!* Ambrosio no era tan listo como Agustín: y era el obispo tradicional y bien educado de la época. Para él, el problema principal era todavía interpretar el mensaje «espiritual» del Antiguo Testamento en forma de alegorías desarrolladas por la escuela de Alejandría[43]. Pero, en los cuatro años siguientes, Orígenes caerá en desgracia. La Iglesia latina se hallara a sí misma sin ningún «clásico» de la erudición cristiana con el que resolver sus problemas. Fue una época de confusión intelectual fecunda. En este hiato, solo dos hombres iban a crear su propia teología usando ideas más usadas en el mundo latino que entre los griegos y expresándolas por medio de sus meditaciones sobre San Pablo. Estos eran Agustín y ese otro revolucionario, Pelagio.

Más tarde, Agustín encontró su solución al problema capital propuesto por Simpliciano como «revelado» a él por Dios[44]: «Para resolver la incógnita, trate concienzudamente antes de defender la libertad de elección de la voluntad humana; pero la gracia de Dios tiene la decisión. No hay otro camino sino el de concluir que el Apóstol (Pablo) debe ser entendido como diciendo la verdad más obvia cuando dice: '*¿Quién te ha hecho diferente? ¿Qué has alcanzado tú que no hayas antes recibido? Si tú has recibido todo esto, ¿por qué te glorificas por ello como si no te hubiese sido dado?*'»[45].

Sin duda, Agustín no había dado «otra salida a Simpliciano». Su respuesta al «problema segundo» es la clásica de su implacable técnica dialéctica. Es esta habilidad de excluir todas las alternativas de su propia interpretación como ser lógicamente un incompatible con una sola *intentio*[46], pensamiento básico de San Pablo, que capacitaba a Agustín a hacer lo que Ambrosio nunca podría haber hecho: sacaba de un texto aparentemente sin ambigüedades una intrincada síntesis de gracia, libre albedrío y predestinación. Por primera vez Agustín llegó a ver al hombre como extensivamente dependiente de Dios, incluso en su primera iniciativa de creer en Él: «*Prepara tu salvación en el temor y el estremecimiento: porque es Dios quien en ti opera, tanto en lo que tú has de desear como en lo que tú has de obrar con tu buena voluntad*»[47].

Agustín había llegado a esta conclusión a través de una reafirmación de la naturaleza de las motivaciones humanas. Es este descubrimiento psicológico el que da fuerza a la interpretación que hacía de Pablo. Brevemente Agustín había analizado la psicología del «deleite». «Deleite» es el único motor de acción y nada más puede mover la voluntad. Por tanto, un hombre puede actuar solo si puede movilizar sus sentimientos, solo si se encuentra «afectado» por un objeto

de deleite[48]. Diez años antes, estos elementos habían faltado notoriamente en los programas de Agustín para un «alma bien adiestrada»: tal alma se elevaría a la verdad por medio de disciplinas académicas, ayudada por «pequeñas cadenas chispeantes de argumentos». En este momento el «sentimiento» ha tomado su lugar propio como el aliado del intelecto[49].

Pero «deleite» en sí mismo no es por más tiempo una cosa sencilla. No es una reacción espontanea, la emoción viva natural del alma refinada enfrentada a la belleza[50]. Porque es justamente esta capacidad vital de comprometer los propios sentimientos en un proceso de acción, disfrutar el «deleite» en ello, la que escapa a nuestras fuerzas de autodeterminacion: los procesos que preparan el corazón de un hombre para gozar del «deleite» en su Dios no son solo oscuros, sino inconscientes en realidad y más allá de su control[51]: «El hecho de que estas cosas que hacen que el avance amistoso hacia Dios nos cause deleite no depende de nuestras buenas intenciones, diligencia y valor de nuestra propia buena voluntad, sino que es dependiente de las inspiraciones que Dios nos da… Seguramente nuestras oraciones son, algunas veces, tibias, frías como piedras, sin duda, y a duras penas oraciones; están tan distantes de nuestro pensamiento que ni siquiera notamos este hecho con dolor, porque si fuéramos a sentir el dolor, volveríamos otra vez a rezar»[52].

Agustín llegó a ver el «deleite» como el resorte mayor de la acción humana, pero este deleite escapaba del autodominio. El deleite es discontinuo, disparatadamente inesperado. Agustín se mueve en esta época en un mundo de «amor a primera vista», de encuentros casuales y, precisamente con la misma importancia, de súbitas e igualmente inexplicables zonas de opacidad. «¿Quién puede abrazar de todo corazón lo que no le da deleite? ¿Mas, quién puede determinar por sí

mismo que lo que le deleitará vendrá a su encuentro, y, cuando venga, que de hecho le deleite?»[53]. En pocos años solamente las *Confesiones* de Agustín mostraran que una labor de arte puede brotar de semejante sentencia.

Porque un cambio crucial se había realizado en Agustín. Diez años antes, rodeado de sus amigos inquietos, había gozado la ilusión más placentera que un hombre vulgar pudiera gozar: podía considerar sus amigos como seguros; podía conocer un hombre bueno al verlo; se movía en un círculo de iguales, de almas superiores, serias, rectas, bien educadas, admirables dentro de un simple ideal, generalmente aceptado, del hombre perfecto. Pero ya no estaba tan seguro: «Esta elección de Dios es ciertamente oscura para nosotros… Aun si fuera perceptible para algunos hombres, debo admitir en este asunto que soy incapaz de conocimiento. No puedo encontrar que criterio aplicar para decidir que hombres serán los elegidos para ser salvados por la gracia. Si tuviera que reflexionar sobre como pesar esta elección, por mí mismo elegiría, instintivamente, aquellos con mejor inteligencia o menos pecados, o ambas; debo añadir, supongo, una educación sana y adecuada y tan pronto como yo lo decida. Él se reirá de mi con desdén»[54].

Si Agustín no podía por más tiempo considerar a sus amigos seguros, menos todavía podría entenderse a sí mismo dentro de sus viejos ideales. Le hemos visto en Casiciaco como un hombre seguro de su futuro: sus libros son todos programas; incluso sus recuerdos no son más que una lista de aquellos obstáculos a la perfección que esperaba pronto superar. En las *Confesiones*, es un hombre que ha perdido este futuro seguro: como veremos está obsesionado por la necesidad de entender lo que realmente le había ocurrido en este pasado lejano.

Un tono nuevo ha venido a bañar la vida de Agustín. Es un hombre que se ha dado cuenta de que estaba predestinado a continuar incompleto en su existencia presente, y que lo que deseaba más ardientemente no sería nunca más que una esperanza aplazada a una solución final de todas las tensiones, mucho más allá de esta vida. Cualquiera que piense de otra manera, sentía, era o moralmente obtuso o un doctrinario[55]. Todo lo que un hombre podía hacer era «suspirar» por su perfección ausente, sentir intensamente su pérdida, penar por ella: *Desiderium sinum cordis*: «Es el suspirar el que hace profundo el corazón»[56]. Esto marca el final del ideal de perfección clásico largo tiempo establecido: Agustín nunca alcanzaría la tranquilidad reconcentrada de los superhombres que todavía nos miran desde algunos mosaicos en iglesias cristianas y desde las estatuas de sabios paganos. Si ser un «romántico» significa ser persona que se da agudamente cuenta de estar cogido en una existencia que le niega la plenitud que anhela, que siente que está limitado por su tensión hacia alguna otra cosa, por su capacidad de fe, de esperanza, de anhelo, que se cree a sí mismo un vagabundo que busca una patria que siempre está lejana, pero siempre presente a él por la calidad del amor que gime por ella, entonces Agustín se había convertido imperceptiblemente en un «romántico»[57]: y las *Confesiones*, que escribió poco después, cuando era obispo católico de Hipona, serán la monumental expresión del más raro talante:

«…yo dejaré a estos que no atienden más que a las cosas exteriores, ni hacen otra cosa que soplar polvo y levantar polvareda que les cae en los ojos, los dejaré con sus exterioridades y entraré a recogerme en el interior de mi alma, y allí os cantaré canciones amorosas, mezcladas con los gemidos indecibles que me cuesta mi peregrinación en esta vida, acordándome de la celestial Jerusalén, y levantando los

afectos y deseos de mi corazón a esa ciudad santa, Jerusalén, patria mía y madre mía»[58].

XVI

Las «Confesiones»[1]

AGUSTIN había entrado en un círculo de personas que compartían una curiosidad vivida por los demás. A fines del siglo IV era más difícil poder dar por sentado el curso de la vida de los compañeros. Carreras convencionales y lazos tradicionales de clase y educación no habían conseguido retener a muchos, como por ejemplo Paulino de Nola: este había abandonado repentinamente la vida inmemorial de un caballero del campo de Aquitania para hacerse primero monje, luego sacerdote y más tarde obispo de una ciudad lejana. Tanto él como sus amigos necesitaban explicar y justificar los cambios dramáticos de su vida: lo que interesaría a Paulino de un nuevo amigo no era solo «*¿de qué familia eres tú?, ¿de qué gran casa provienes?*», sino de que modo había sido tan grandemente «separado» de Dios, o de que modo había llegado a vivir de forma tan distinta a la antigua vida de un romano[2].

Los cambios que habían ocurrido en estos hombres, la trayectoria de su «conversión», la calidad de la nueva vida que habían adoptado sería un asunto de interés absorbente para cualquiera que hubiera compartido tal experiencia. La mesa de Agustín, en Hipona, estaba rodeada de tal gente; no hablarían de cosas sino de gente. Un día llegaron dos amigos de Paulino: vinieron «como otra especie de misiva tuya, que podíamos oír y devolvernos una parte dulcísima de tu presencia… en sus ojos y expresión podíamos leerte… escrito en sus corazones»[3]. Y de la misma manera había depen-

dido Agustín de las palabras de un conocido casual de Milán, Ponticiano, cuando este hablaba sobre gente completamente extranjera de los confines opuestos del Imperio Romano: de un ermitaño del Alto Egipto y de la impresión que la descripción de su vida había causado en unos cortesanos que daban un paseo por las afueras de Tréveris[4].

Agustín, por tanto, se encontró ya con un auditorio acostumbrado a la biografía íntima y, de ese modo, maduros para la autobiografía. Las historias que circulaban sobre la gente trataban de los contecimientos de su vida interior: por ejemplo, en África, una simple mujer, Santa Perpetua, había dejado ya constancia de sus experiencias en la prisión, hablando directamente desde el corazón: «Y así me las arregle para que mi hijo (recién nacido) pudiera quedar conmigo en la prisión: inmediatamente mejore y me alivie con la tarea de cuidar a mi hijito; y la prisión se me hizo un palacio, sintiéndome mejor allí que en cualquier otra parte»[5].

Los primeros cristianos, sin embargo, habían sido eclipsados por la muerte: cuando escribieron sobre si, el martirio, culmen de su vida, había hecho palidecer como trivial su pasado. El biógrafo de San Cipriano, por ejemplo, pudo tratar de pasada los primeros cuarenta años de la vida de su héroe para concentrarse, meramente, en los cuatro años anteriores a su martirio: esta, su vida «nueva» tras el Bautismo, era considerada como la verdadera vida y la única que había de interesar a los lectores cristianos del siglo III[6]. En el tiempo de Agustín, la iglesia se había emplazado en la sociedad romana; los peores enemigos de los cristianos ya no podían ser situados fuera de ella: estaban dentro, con sus dudas y pecados; y el punto culminante de la vida humana no era el martirio, sino la conversión desde los peligros de su mismo pasado.

Los vagabundos, las tentaciones, el triste pensamiento de la mortalidad y la búsqueda de la verdad[7]: estos habían sido siempre la materia de la autobiografía de las almas refinadas que rehusaban aceptar una seguridad superficial. Los filósofos paganos habían creado ya una tradición de «autobiografía religiosa» con estos rasgos, que será continuado por los cristianos en el siglo IV y que alcanzara su punto culminante en las *Confesiones* de San Agustín.

Por tanto, Agustín no tenía que alejarse mucho para encontrar auditorio para las *Confesiones*. Le había sido creado este auditorio muy recientemente, con la sorprendente expansión del ascetismo en el mundo latino. Las *Confesiones* era un libro para los *servi Dei*, para los «siervos de Dios»[8]; es el documento clásico de los gustos de un grupo de personas altamente intelectualizadas, los *spiritales*, «hombre de espíritu»[9]. Decía a tales gentes lo que estas querían saber, o sea, la trayectoria de una conversión sobresaliente[10]; pedía lo que estos estaban acostumbrados a pedirse, es decir, el apoyo a sus oraciones[11]. Contenía, incluso, emocionantes llamadas a los hombres que podían sumarse a esta minoría: el maniqueo austero[12] y el platónico pagano, que seguían manteniéndose distantes de las atestadas basílicas cristianas[13]. Conocemos a algunos de los que quedaron impresionados por las *Confesiones* cuando aparecieron por primera vez en Roma, y formaron un grupo muy mezclado: Paulino, Secundino, un maniqueo culto[14], Pelagio[15]… Con todo, les une el vínculo común de la búsqueda de la perfección que caracterizaba a la asombrosa generación de fines del siglo IV.

Ningún otro miembro de este grupo de *servi Dei*, con todo, escribió un libro que ni remotamente recordara a las *Confesiones*. Su interés por los demás podría aparentar una promesa de hacer la más íntima revelación de sí mismo. Pa-

ra Paulino de Nola, por ejemplo, sus amistades cristianas estaban «hechas en el cielo»: Dios había «predestinado» tales amistades mediante la ruptura con el pasado; todo lo que hacían era «reconocerse» en un relámpago[16]. Su alma era su «interior mismo»[17] y esta podía ser vertida por una simple patente a la ciudadanía de la «Ciudad de Dios»[18]. Los contemporáneos de Agustín, sin embargo, limitarán este encantador y casi romántico ideal de amistad al protocolo de escribir cartas (y, quizá, al mundo del cristianismo clerical). Agustín, por el contrario, se aferraba a ello desesperadamente; para él era la única forma de justificar la pasmosa novedad del libro que estaba escribiendo. Se sintió empujado a revelarse, y contento de contar con un auditorio cuyo ideal de amistad le había preparado para escuchar sin ningún desprecio cuando él les decía lo que era igual que robar peras cuando se es adolescente, repudiar a una mujer o estar todavía con la duda de cual sería la tentación a la que aún no podía resistirse.

Paulino era una persona fina y solitaria, y se encontraba satisfecho de recrear con sus nuevos corresponsales cristianos una forma de amistad «cristiana», libre de las fatigas (y peligros) de las amistades desordenadas[19], intimidad de almas iguales que pasaban de largo por el azoramiento de la autorrevelación, énfasis del espíritu, que más bien negaba de modo agudo el anhelo del cuerpo por la presencia física de sus amigos.

Agustín, el hombre cálido, todavía «anhelaba»: el «anhelo» es el sello distintivo de sus cartas más cálidas[20]. Como buen platónico, admitía que la presencia física de un amigo era una «cosa nimia», pero tenía el valor de admitir lo «mucho que anhelaba»[21] esta «nimiedad»: una cara, los ojos que hablaban de un alma oculta por el envoltorio de la carne[22] y unos gestos impacientes[23]. Con todo, aun cuando

este contacto se realizara, Agustín seguía desesperado de poder alguna vez comunicar todo lo que sentía a alguna persona, porque una conversación significaba para el arrastrar vividos pensamientos «por las largas y retorcidas callejuelas del lenguaje»[24].

Había llegado a sentir tales tensiones aún más profundamente. Los hombres, pensaba ahora, eran quizá demasiado débiles para soportar el peso de revelarse a los demás. La raza caída era demasiado imperfecta para que sus miembros pudieran comunicarse con libertad[25]. La idea de una hermandad cristiana en una «Ciudad de Dios» de la que Paulino hablaba tan comúnmente como si ya existiera en este mundo con la minoría desperdigada de obispos y monjes, se había convertido para Agustín en una esperanza desesperada, aplazada para una vida futura[26].

En las *Confesiones*, naturalmente, encontramos a un hombre expansivo, muy apropiado hijo del «sumamente liberal» Patricio, hombre que necesitaba estar rodeado de amigos, que no estaría nunca del todo contento con un mundo de almas desencarnadas, volviéndose desesperadamente desde la comunicación humana hacia Dios. Él por lo menos le diría a Él lo que ningún otro anciano había dicho de sí a los demás: «Dadme, pues, licencia para hablar, Señor, aunque soy *polvo y cenizas*, permitidme al menos… a Vuestra misericordia imploro… no a los hombres, que no me comprenderían y además se burlarían de mí…»[27].

Agustín escribió sus *Confesiones* alrededor del año 397, esto es, pocos años después de que llegara a obispo en África. El mismo Mediterráneo y una «larga faja de suelo y sal» separaban ahora a Agustín y a su círculo africano de *servi Dei* de los hombres «espirituales» a cuya amistad creían derecho. Se habían formado en Italia y habían sido bautizados por nada menos que San Ambrosio. Según su punto de vis-

ta, África era una provincia aislada y atrasada; incluso necesitaban libros de las bibliotecas de aquellos hombres «espirituales» —Alipio se dirigía a Paulino de Nola[28] y Agustín a Jerónimo, para conseguir traducciones de autores griegos[29] —. Sobre todo, tenían la sensación de haber perdido contacto con los *servi Dei* corrientes al hacerse obispos. Diez años antes había considerado Agustín la combinación de monje y obispo como casi imposible[30]; y Paulino, mero sacerdote en aquella época, estaba aún impresionado por tal combinación en África[31]. Agustín y Alipio, sin duda, eran tipos del futuro: el monje obispo aumentara su importancia en la iglesia latina y en las *Confesiones* Agustín ya había proporcionado una exposición clásica a tal ideal del hombre.

Las *Confesiones* es mucho el libro de un hombre que había llegado a considerar su pasado como un entrenamiento para su carrera presente. Así, Agustín selecciona por su importancia incidentes y problemas que inmediatamente delatan al nuevo obispo de Hipona. Había llegado a creer que la inteligencia y exposición de las Escrituras era el núcleo de la vida de un obispo[32]. Su relación con las Escrituras, por tanto, forma un tema constante a lo largo de las *Confesiones.* Su conversión al maniqueísmo, por ejemplo, se ve ahora, no a causa de la preocupación filosófica por el origen del mal, sino por el fracaso en aceptar la Biblia[33]. Vemos a Ambrosio a través de los ojos de un colega profesional: le conocemos como predicador y exegeta, en frente del pueblo cristiano en la basílica[34], no como conocedor de Plotino. Agustín recordaba como, en sus primeros tiempos en Milán, había visto la figura distante de Ambrosio como obispo tan solo desde el exterior[35]. Ahora, siendo él también obispo, tomará precauciones para que no le pase lo mismo: contará a sus lectores con exactitud cómo todavía tenía que luchar con sus tentaciones; y en los últimos tres libros de las *Con-*

fesiones, cuando medita sobre las primeras líneas del libro del *Génesis*, trasportará a sus lectores con él, hacia sus pensamientos igual que él, también, estaba sentado en estudio, como había contemplado una vez a Ambrosio envuelto en la observación silenciosa de un libro abierto[36].

No todos los obispos opinaban lo mismo que Agustín sobre sus funciones. Alipio, por ejemplo, se valoraba simplemente como el abogado profesional del episcopado católico; hacía aparición en Tagaste, como juez instructor de una comunidad cristiana[37]; así, con un inesperado sentido del humor, Agustín dira al mundo como Alipio, siendo estudiante, había sido confundido una vez con un ladrón, experiencia saludable para un futuro juez[38].

Por mucho que Agustín deseara compartir los ideales de un grupo, siguió siendo incorregiblemente excéntrico. Tenía todavía mucho que explicar de sí mismo; siendo conocido por sus obras contra los maniqueos[39], era ahora acusado por un colega de más edad de ser criptomaniqueo[40]. Habiendo sido bautizado por San Ambrosio[41], sus escritos traicionaban una honda amistad con paganos platónicos. Hasta su conversión, comparada con las tentaciones de muchos de sus contemporáneos, había sido notablemente poco espectacular, porque se había retirado puntillosamente de su cátedra de retórica en Milán, a fin de curso y alegando mala salud[42]. Un alumno suyo de entonces, Licencio, pudo aún escribir de su estancia en Casiciaco como si hubiese sido una excursión familiar deliciosa y clásica[43]. Licencio tenía que visitar a Paulino; y cuando Agustín se lo describe, vemos, quizá, lo que al mismo Agustín le hubiera gustado ser: un hombre sencillo, un «siervo de Dios», cuyo abandono del mundo había sido dramático, pero en el fondo, nada complicado[44]. La evolución de Agustín no había sido tan simple, pero él hizo que no pareciera así. Las *Confesiones* no

habían allanado las dudas de los hombres piadosos y limitados que temían a los maniqueos y a los que desagradaba una filosofía griega que no alcanzaban a entender[45]. Ningún libro, por ejemplo, expresaba tan vívidamente a los lectores cristianos el choque de la desagradable fascinación de los *platonici*[46]. Agustín el *servus Dei*, Agustín el obispo, seguía siendo el mismo Agustín, y sus *Confesiones* no habrían podido comunicar esto a sus amigos con mayor encanto y persuasión, y con una determinación más incontestable por estar dirigida, no a un público humano, sino a Dios.

Mientras Agustín tenía muchas y buenas razones para presentarse ante sus compañeros cristianos, solo una razón profunda en su interior pudo conducirle a escribir un libro como las *Confesiones*: se estaba aproximando a la edad madura. Esta se ha considerado como una buena edad para escribir una autobiografía. Alrededor del año 397, Agustín había llegado a una línea divisoria de su vida. Desde el año 391, había sido forzado a adaptarse a una nueva existencia de sacerdote y de obispo. Este cambio le había afectado profundamente[47]. Le había conducido ya a un ansioso autoexamen: una carta escrita tras la ordenación de sacerdote a Aurelio de Cartago, suena ya con el mismo tono que las *Confesiones*[48], y ahora que ya era obispo querría urgentemente descargarse en Paulino de Nola, antes que la «cadena» de su oficio le «mordiera»[49]. A un nivel más profundo, como acabamos de ver, los ideales sobre los que había esperado construir su vida, habían sido puestos de lado: el optimismo primario de su conversión había desaparecido, y dejo a Agustín «hondamente atemorizado por el peso de mis pecados»[50]. La especie de vida que Agustín se había propuesto seguir en un principio no le duraría hasta la vejez. Tiene que basar su futuro en una opinión diferente sobre sí mismo: y ¿cómo podría cobrar esta opinión, excepto

volviendo a reinterpretar esa parte de su pasado que había culminado en su conversión y en la que recientemente había colocado tan altas esperanzas?

Las *Confesiones*, por tanto, no es un libro lleno de reminiscencias. Son una vuelta ansiosa al pasado. La nota de urgencia es inconfundible: «Permíteme, te ruego, y concédeme que yo con mi conciencia vaya recorriendo los rodeos y extravíos de mis erróneos procederes…»[51].

Es también un libro punzante. Constantemente se nota en él la tensión entre el «entonces» del joven y el «ahora» del obispo. El pasado llega a ser muy cercano, pues sus emociones complejas y poderosas hace muy poco que se han alejado; podemos todavía adivinar sus contornos a través de la delgada capa de nuevos sentimientos que las ha encubierto. Todavía puede Agustín comprender apenas las tan inesperadas emociones que habían acompañado a la muerte de Mónica, el repentino entumecimiento de todos sus sentimientos, el parloteo febril, el autocontrol poco natural, la aplastante vergüenza de haber llorado tan poco a una madre que había «llorado tantos años por mí»[52]. «Ahora mi corazón está curado de aquella herida…»[53]; pero es tan solo después de que la aturdidora experiencia ha surgido ante nosotros en las páginas de las *Confesiones* cuando Agustín puede destilar un nuevo sentimiento de ella. Mónica, la figura idealizada que había presidido en la juventud de Agustín como un oráculo divino, es sutilmente transformada, con el análisis de Agustín de sus sentimientos presentes al recordar su muerte, en un ser humano ordinario, un objeto de interés, pecador como él mismo e igualmente necesitado de misericordia[54].

La muerte se había interpuesto entre Agustín y su juventud. Casiciaco, un lugar de descanso en medio de montes, habíase ahondado en una imagen del Paraíso. Tantos ami-

gos suyos le habían dejado por *aquel monte pingüe, monte vuestro, monte fertilísimo*[55], Incluso su propio hijo no era ahora más que un nombre en un libro: «Bien pronto le sacasteis de este mundo; por eso me acuerdo ahora de él sin inquietud, pues ni en su niñez, ni en su juventud, ni en lo que pudiera haber sido de mayor encuentro cosa alguna que pueda causarme temor»[56].

Agustín se había visto forzado a someterse a sí mismo. El escribir las *Confesiones* es una acción terapéutica[57]; los muchos intentos de explicar el libro como de una provocación única y externa o como de una idea fija, única y filosófica, ignoran la vida que corre a su través. En este intento de encontrarse, cada simple fibra del Agustín de edad madura creció con todas las demás para hacer las *Confesiones* tal como son.

La muerte y la desilusión (la peligrosa desilusión de un experfeccionista) se interponían entre Agustín y un rico pasado. Pudo fácilmente haberse separado de él y permitirse ser corto, elevado y seco, en una solitaria prominencia de autoridad y, en lugar de ello, escribió las *Confesiones*: siendo un anciano de unos 74 años de edad, será capaz todavía de volverse hacia el largo y árido catalogo de sus obras para volver a captar en los «trece libros de mis Confesiones» un momento de penetración y tierno sentimiento: «en cuanto a mí, todavía me emocionan cuando las leo ahora, igual que me emocionaban cuando las escribí»[58].

Nuestra apreciación de las *Confesiones* se ve dañada por el hecho de que se han convertido en un clásico; tenderemos a captarlas o negarlas de acuerdo con nuestro patrón de medida, como si Agustín fuera todavía nuestro contemporáneo. Dándole a Agustín tal cumplido, olvidamos que un hombre romano tardío que abriese por primera vez el ejemplar de las *Confesiones* encontraría un libro que le asustaría:

formas tradicionales de expresiones literarias, que él había dado por sentadas, fluirán en ella solo para transformarse más allá del reconocimiento.

A primera vista, era fácil situar las *Confesiones*: eran, claramente, obra de un filósofo neoplatónico. Estaban, por ejemplo, escritas en forma de una oración religiosa a Dios, corriente en una larga tradición de filosofía religiosa. Porque el Dios de los platónicos era un Dios desconocido, tan por encima del entendimiento humano que el filósofo solo podía aumentar su conocimiento de él entregándose enteramente a él. La investigación filosófica, por tanto, rayaba con la cualidad concentrada de un acto de oración, y la búsqueda de la sabiduría estaba confundida con un anhelo de recibir la iluminación, remontando su curso por la conciencia humana con el establecimiento de una relación directa con Dios. «Al aventurar una respuesta, invocamos primero al mismo Dios, no en voz alta, sino en ese modo de alegoría que está siempre dentro de nuestra potencia, inclinándonos con todo el alma hacia Él por aspiración, solos hacia lo solitario»[59]. Incluso entregar tal plegaria interior a las palabras era considerado ya una terapia: era «un giro completo del corazón, una puya del ojo interior»[60].

La oración, por tanto, era un vehículo reconocido de investigación especulativa. Agustín había comenzado una de sus primeras obras filosóficas, los *Soliloquia*, con una plegaria[61], y terminaría su obra maestra especulativa, la *De Trinitate*, con otra[62]. Las *Confesiones* tenían que ser leídas precisamente con este espíritu. Eran una exploración prolongada de la naturaleza de Dios, escritas en forma de oración para «hacerle llegar a Él, el intelecto y sentimientos de los hombres»[63]. El hecho de que estuvieran expresados en forma de plegaria, lejos de relegarlas a una obra piadosa, había incrementado su valor como ejercicio filosófico: *da mihi,*

Domine, scire et intelligere, «Dame, oh Señor, el saber y el entender»[64]. De tal modo el platónico se esforzaría en elevarse, creyendo que la formación «externa» y oscura de las palabras de una oración estaba cargada de significado, significado que en la contemplación «interior», sin palabras, se le haría claro a su espíritu a la «luz mañanera»[65] de la verdad. Milton, en los primeros versos del *Paradise Lost*, será el último exponente de esta gran tradición de autoexpresión filosófica:

So much the rather, Thou Celestial Light
Shine inward and the mind through all her powers
Irradiate, there plant eyes, all mist from thence
Purge and disperse, that we may see and tell
Of things invisible to mortal sight.

Brilla Tu tanto, luz Celeste, desde el interior, e ilumina la mente en todos sus poderes, planta ahí los ojos, purga y dispersa desde ahora todas las tinieblas, que podamos ver y decir de las cosas invisibles a la visión mortal.[66]

No obstante, tales oraciones eran normalmente consideradas como parte de una etapa preliminar en la subida del espíritu del filósofo hacia Dios. Estos no habían estado nunca habituados a mantener una conversación animada con Él: «Plotino nunca cotilleaba con el Uno como cotillea Agustín en las *Confesiones*»[67]. Igual que un diálogo nos da una impresión duradera de los interlocutores, surgen vívidamente Agustín y su Dios en las plegarias de las *Confesiones*: Dios, en las cortas frases con las que es tratado —*Deus cordis mei*, «Dios de mi corazón»[68], *Deus dulcedo mea*, «Dios mi dulzura»[69], *O tardum gaudium meum*, «oh mi retardado goce»[70]; Agustín, como oyente ansioso y sin aliento, descontentadizo, formulador impenitente de preguntas embarazosas[71] y, sobre todo, gloriosamente egocéntrico. Ningún otro escritor podría haber coronado y trillado una discusión maniquea sobre el origen del mal con estas pala-

bras: «¿Quién, pues, plantó en mi alma esta semilla amarga, habiendo sido yo todo y totalmente hecho por mi dulcísimo Dios?»[72].

Las *Confesiones* son una obra maestra de autobiografía estrictamente intelectual. Agustín comunica un sentimiento tal de intensa identificación personal con las ideas que trata, que llegamos a olvidar que es un libro excepcionalmente difícil. Agustín hizo a su auditorio de *spiritales* el gran (quizá inmerecido) cumplido de hablarles como si estuvieran tan empapados de filosofía neoplatónica como él. En periodo maniqueo, por ejemplo, se discute con las ideas en las que los platónicos se consideraban, con mucho, avanzados sobre el pensamiento medio de la época, las ideas de la realidad «espiritual» y de la omnipresencia de Dios[73]. Agustín había considerado francamente tales temas como demasiado difíciles para tratarlos en sus obras medias contra los maniqueos[74]. Con todo, mientras las *Confesiones* están marcadas por un tono particularmente austero, esta tradición neoplatónica había llegado a tocar acontecimientos de la vida de Agustín, expresados tan vivamente como en cualquier novela. En el transcurso de la plegaria del filósofo, encontramos ahora una pandilla de niños: «En una heredad, que estaba inmediata a una viña de mi padre, había un peral… después de haber estado jugando y retozando en las eras, hasta bien entrada la noche, según nuestra detestable costumbre, fuimos a sacudir el peral para coger peras; y quitamos tantas, que todos veníamos muy cargados de ellas, no para comerlas nosotros, sino para arrojarlas después, o echarlas a los cerdos»[75]. Encontramos a Mónica, de pie, en el muelle de Cartago: «Durante la noche sopló el viento e hinchó nuestras velas; navegamos y poco después perdimos de vista la ribera en la cual mi madre, a la mañana siguiente, al darse cuenta del engaño, hacía extremos de dolor»[76].

No obstante estos incidentes están siempre puestos en relación con los conceptos filosóficos más profundos al alcance de un hombre del mundo antiguo tardío: ellos encarnaban, para Agustín, los grandes temas de la tradición neoplatónica en la forma cristiana; están trascendidos con la sensación de la omnipresencia de Dios e ilustran el juego fatal de fuerzas de un alma que vaga, la tragedia del hombre «desintegrado» por el paso del tiempo[77]. Agustín deja que su pasado crezca hasta las dimensiones de un héroe «clásico», porque estas experiencias resumían la condición de «mi especie, la especie humana»[78]. Cada hecho de este libro, por tanto, está cargado de la intensidad de un paisaje chino —un detalle vivido colocado ante distancias infinitas—: «Acercándose ya el día en que mi madre había de salir de esta vida —el cual para Vos Señor, era tan sabido como para nosotros ignorado— sucedió, sin duda disponiéndolo Vos por los medios ininvestigables de vuestra providencia, que mi madre y yo estuviésemos solos y asomados a una ventana, desde donde se veía un jardín que había dentro de la casa que habíamos alquilado en la Ciudad de Ostia, sobre el Tíber»[79].

Agustín gozó de la inmensa ventaja de estar arraigado en una tradición madura, porque los neoplatónicos le proporcionaron la herramienta esencial para cualquier autobiografía seria: le habían dado una teoría de la dinámica del alma que daba sentido a sus experiencias.

Las *Confesiones* son una manifestación del mundo exterior: «Los hombres, por lo común, se admiran de ver la altura de los montes, las grandes olas del mar, las anchurosas corrientes de los ríos, la latitud inmensa del océano, el curso de los astros; y se olvidan de lo mucho que tienen que admirar en sí mismos»[80]. Un hombre no puede esperar encontrar a Dios a menos que antes se encuentre a sí mismo, por-

que este Dios es «más hondo que mi más recóndito ser»[81], y la experiencia de Él se hace «mejor» cuanto más «hacia dentro»[82]. Sobre todo es la tragedia del hombre que se viera obligado a huir «hacia el exterior», a perder contacto consigo, a «vagar lejos» de su «corazón»: «Os tenía delante de mí y habiéndome apartado de mí mismo, y estando lejos y fuera de mí, a mí mismo no me hallaba, y mucho menos podía hallaros a Vos»[83].

Este énfasis en la caída del alma como un volverse hacia afuera, como una pérdida de identidad, como un hacerse «una cosa parcial, aislada, llena de unidades, intento sobre el fragmento, separada del todo»[84] es un reflejo claro del pensamiento de Plotino. Las *Confesiones* son, sin duda, la señal del alto nivel hasta el que Agustín absorbió las *Enéadas*: en ellas hablara el lenguaje de su maestro con mayor convicción y arte que en cualquier otra de sus obras[85]; pero todo esto ha sido transformado; el «alma» de Plotino es con preferencia un alma cósmica y arquetípica: su «caída» constituye solamente el sombrío trasfondo de la condición humana tal como ahora impresiona al filósofo. En Agustín esta «caída» es intensamente personal: la ve como un campo de fuerzas en el corazón de cada hombre, como una debilidad agonizante que le forzaría a huir de sí mismo, como una «caída» o «vagabundo» que se presentará en cien precisos incidentes de su vida pasada[86]. Las profundas y abstractas intuiciones de Plotino han proporcionado el material para un lenguaje clásico y nuevo del corazón desasosegado:

«Traía mi alma como despedazada, ensangrentada, impaciente de estar conmigo, y no hallaba donde ponerla. No hallaba descanso alguno ni en los bosques amenos, ni en los jardines olorosos, ni en los banquetes esplendidos, ni en las camas regaladas y, finalmente, ni le hallaba en los libros ni en los versos… Porque ¿a dónde podría huir mi corazón que

se alejara de sí mismo? ¿Adónde huiría de mí? ¿Dónde dejaría de ir tras de mí? No obstante me salí de mi patria»[87].

A menudo se dice que las *Confesiones* no son una «autobiografía» en el sentido moderno. Es verdad, pero no especialmente útil, porque para un romano tardío es precisamente la vena intensa y autobiográfica de las *Confesiones* la que las coloca aparte de la tradición intelectual a que Agustín pertenecía.

Es más importante darse cuenta de que las *Confesiones* son una autobiografía en la que el autor ha impreso una lección radical y a plena conciencia de lo que es importante. Las *Confesiones* son, en resumen, la historia del «corazón» de Agustín o de sus «sentimientos» —sus *affectus*—. Un acontecimiento intelectual como la lectura de un libro nuevo se registra solo, como en efecto fue, desde el interior, con la pura emoción de la experiencia, de su impacto sobre los sentimientos de Agustín: del *Hortensio* de Cicerón, por ejemplo, no diría nunca que «cambió mis opiniones», sino que, muy característicamente, «mudó mis afectos» —*mutavit affectum meum*[88].

El tono emotivo de las *Confesiones* sorprende a cualquier lector moderno. El libro debe su atractivo duradero al modo como Agustín, hombre maduro, oso abrirse a los sentimientos de su juventud. No obstante, tal tono no era inevitable. La intensa seguridad de Agustín sobre el papel vital del «sentimiento» en su vida anterior había aumentado[89].

Bastante sorprende, por tanto, la severa respuesta al *segundo* de los *Varios problemas para Simpliciano*, en la carta intelectual de las *Confesiones*[90], porque ambos libros afrontan problemas, fielmente el problema central de la naturaleza de las motivaciones humanas. La voluntad es, en ambos libros, vista en su dependencia de una capacidad de «delei-

te» y las acciones conscientes como el resultado de una misteriosa alianza entre el intelecto y el sentimiento: estos son, sencillamente, última consecuencia de procesos ocultos, los procesos por los que el «corazón» es «conmovido», es «ablandado y convertido» por la mano de Dios[91].

Si Agustín hubiera escrito su autobiografía en el año 386, esta hubiera sido un libro diferente: productos diferentes de su pasada experiencia hubieran sorprendido al novato platónico por su importancia; hubiéramos leído un libro mucho más de circunstancias, con muchas noticias que han sido dejadas de lado en las *Confesiones* por insignificantes —detalles más precisos de los libros que había leído, de las opiniones que había defendido, de las personas que había conocido en Milán—. Pero es de lo más improbable que tal libro pudiera haber expresado tan consistentemente la fina alegría de aquellas zonas del interior de sus sentimientos que una vez habían atado a Agustín al mundo circundante, sus opiniones, sus amigos y los deleites de la vida pasada. Posiblemente no incluyera el poderoso cataclismo amatorio, del jardín de Milán, y no hubiéramos, tal vez, vislumbrado a la concubina de Agustín a través de la visión brillante y enfocada de su «corazón»: «Entretanto se iban multiplicando mis pecados; porque habiendo sido arrancada de mi lado —por ser un estorbo para mi casamiento— aquella mujer, con quien yo tenía trato y en quien tenía puesto mi corazón, este, al separarse de ella, quedó desgarrado y manando sangre por la herida»[92].

La vida de los sentimientos es lo que de verdad valía en el desarrollo personal. Tal convicción llevó a Agustín, en el libro IX de las *Confesiones* a penetrar mucho más allá de la vida en Casiciaco. Lo que ahora consideraba importante eran las emociones del converso evocadas con autenticidad clásica: estas eran las «punzadas interiores» que habían

«domado» a Agustín[93], porque estas habían permanecido, mientras las esperanzas en los programas intelectuales de por aquel entonces habían sido erosionadas, y los *Diálogos*, «oliendo a las aulas de clase»[94], habían ido a parar a un estante, cultos y secos, llenos de los nombres de los amigos muertos.

Al considerar que Agustín escribió sus *Confesiones* «recordando mis malos modos y volviéndolos a sopesar con amargura»[95], es sorprendente lo poco que permitió de su amargura que tiñera sus sentimientos pasados, nunca empalidecidos por la queja: es, ni más ni menos, la autobiografía de un hombre que, hasta en la edad escolar, había sabido lo que era no ser movido más que por el «deleite», aburrirse en el deber y que había gozado plenamente aquello de que había gozado: «*Uno y uno son dos; dos y dos son cuatro*, era para mi una canción tan insufrible y odiosa como grata y deliciosa ocupación me resultaba entretenerme y solazarme con aquellos pasajes en que se relataban los sucesos vanos e imaginarios del caballo de madera lleno de gente armada, el incendio de Troya y la pérdida y fingida aparición y despedida de Creusa»[96]. Al fin y al cabo, donde mejor que en las páginas de las *Confesiones* se puede encontrar el eterno dilema de un joven «ingenioso y pulido»? «Todavía no amaba yo, pero amaba amar: estaba enamorado del amor…, buscaba caer enamorado, tan enamorado estaba yo de la idea del amor»[97].

Agustín analiza sus sentimientos anteriores con una honestidad feroz: le eran demasiado importantes como para falsificarlos con estereotipos sentimentales. No es que hubiera abandonado su fuerte sentimiento, sino que sencillamente creía que era posible transformarlo, para dirigirlo, más beneficiosamente. Esto implica someterlo a un atento escrutinio. Por ejemplo, una vez se había complacido en llo-

rar en el teatro: ahora solo por tratar de entender la razón de comportamiento tan paradójico siendo estudiante —sacar placer de compartir el dolor simulado de dos actores— es cuando define convincentemente como habría de afrontarse un sufrimiento auténtico: «Pues que, ¿hemos de desterrar de nosotros la misericordia y compasión? No, por cierto. ¿Luego algunas veces se han de amar las penas y dolores? Sí»[98].

Le encantaban las precisas cualidades de los sentimientos humanos. Le encontramos observando el comportamiento de los niños ante el pecho[99] y, cuando examina de pasada las actitudes de algunos contemporáneos ante un largo proceso, podemos captar en el lenguaje del obispo de Hipona algún eco lejano de amores cortesanos: «También es costumbre bien establecida que las mujeres prometidas en matrimonio no las entreguen sus deudos y parientes a los que han de ser sus maridos inmediatamente que se hayan desposado, para que suspirando por ellas algún tiempo, mientras son sus prometidos, las amen y estimen más cuando maridos»[100].

Sobre todo, Agustín trataría dos veces, con penetración única, la más compleja de las emociones —el dolor y el luto —. Los amigos, en romántica ficción, estaban resueltos a morir juntos: «Pero no sé qué efecto misterioso había nacido en mí, pues tenía grandísimo tedio de la vida y miedo de la muerte, como a enemiga cruelísima que me le había quitado, y juzgaba que ella había de acabar de repente con todos los hombres, toda vez que había podido acabar con aquel a quien yo amaba. Tal era mi triste estado entonces, que bien presente lo tengo… Porque yo sentí, y llegue a creerlo, que mi alma y el alma de mi amigo habían sido una sola alma en dos cuerpos. Y por eso me causaba horror la vida, porque no quería vivir a medias y como dividido; y

quizá también esta era la razón por la que tanto temía el morirme, porque muriendo yo no muriese de todo punto aquel a quien tanto había amado»[101].

En las *Confesiones*, sin embargo, la evocación de sus sentimientos forma parte de un estudio más amplio de la evolución de su voluntad. Cada paso que da Agustín en su carrera, por ejemplo, está firmemente apoyado en un análisis exhaustivo de sus motivos. Cuando describe como escribió el primer libro, arroja a la desesperación a los eruditos modernos, pues rehúsa decirnos lo que en él contaba[102], y en lugar de ello se explaya ampliamente sobre los complejos motivos que implicaron el haberlo dedicado a un profesor desconocido: «Ahora bien, ¿cómo es posible que estos varios motivos e inclinaciones de amor puedan ordenarse y encontrarse al mismo tiempo en una sola y única alma?... Insondable abismo es el hombre. Solo Vos, Señor, podéis contar sus cabellos..., y, no obstante, es más fácil contar sus cabellos que las afecciones y movimientos de su corazón»[103].

Nada demuestra la preocupación de Agustín por la voluntad más claramente que el modo como cuenta su adolescencia. Sus lectores africanos tendían a creer que un niño es inocente hasta que alcanza la pubertad: «como si —dijo una vez Agustín— los únicos pecados que se pudieran cometer fueran aquellos en que se usan los genitales»[104]. Estos son, sin duda, los pecados que parece que interesan más al lector medio de las *Confesiones* desde siempre. Agustín, sin embargo, no los trata como si fueran muy importantes: a sus ojos, estos palidecían ante un simple acto de vandalismo. El insustancial robo de un peral es lo que de verdad interesa a este gran conocedor de la voluntad humana[105], que analizara este mismo hecho con una repulsión fascinadora: «Por-

que ¿qué mal no pudo hacer el que de balde y sin motivo alguno amo el mismo acto de maldad gratuito?»[106].

Porque en las *Confesiones* nos enfrentamos con la fuerza entera de la nueva conciencia de Agustín sobre las limitaciones de la libertad humana. El «mismo acto de maldad gratuito» de un joven desaforado es un paradigma triste para el libre albedrío. Los hombres serían libres solo para «arrojarse al precipicio»[107]. Mediante semejantes actos destructivos de la voluntad, su capacidad misma de acción creadora ha sido incluso dañada; porque cuando un hombre llegaba a desear la elección de lo bueno se encontraba a sí mismo incapaz de seguir de todo corazón la elección consciente, pues sus anteriores actos habían forjado una «cadena de hábitos» que le aprisionaba, no «con grilletes ajenos, sino con las ataduras de hierro de mi misma voluntad»[108]. La resistencia de esta «cadena» obsesiona a Agustín a lo largo de las *Confesiones.* Cinco años de triste experiencia en el batallar con las endurecidas voluntades de su congregación asoman en el libro: incluso en las biografías en miniatura de Alipio y Mónica[109], los pecados que Dios ha «curado» son «pecados dominantes» —casos extremos de hábitos que obligan.

De tal modo que en Libro VIII el problema de la voluntad sobresale centrado bajo su atención. Porque aquí, resueltas todas sus dificultades, haciendo protestas de lealtad a la fe católica con un «sentimiento definido de dulzura», encontramos a Agustín todavía atrapado por los hábitos de toda una vida: es como si creyéramos haber alcanzado una meseta, y luego encontráramos este último y gigantesco pico elevándose ante nosotros. «El enemigo se había hecho dueño de mi voluntad y había formado de ella una cadena con que me tenía estrechamente atado. Porque, de haberse la voluntad pervertido, paso a ser dominada por el apetito

desordenado de la lujuria; y de ser servido y obedecido este apetito llegó a ser costumbre; y no siendo esta costumbre contenida y refrenada se hizo necesidad como naturaleza. De estos, como eslabones unidos entre si, se formo lo que llame cadena, que me tenía aherrojado a una dura servidumbre y penosa esclavitud...»[110]. «Porque no solo para marchar hacia mi meta, sino para llegar a ella, bastaba solamente el querer ir yendo, siendo un querer perfecto y eficaz y no una voluntad mudable e indecisa, que de una parte a otra andaba variando agitada y sin firmeza en una lucha que tan pronto vence como queda derrotada»[111].

La sombría preocupación de Agustín por la manera como un hombre podía aprisionarse a sí mismo en una «segunda naturaleza» a causa de sus actos pasados hacen a las *Confesiones* un libro muy moderno. En tantas biografías antiguas y medievales encontramos, por ejemplo, la descripción de los héroes según cualidades esenciales e ideales; es casi como si carecieran de pasado, pues incluso su niñez está descrita solo como presagios del futuro «pico» de su vida: San Ambrosio juega a ser obispo, San Cutberto rehusó hacer girar ruedas de carro. Les encontramos con cara llena, como si se hubieran desprendido de todo aquello de su pasado que no contribuyera directamente a la imagen de perfección a la que estaban conformados.

Por contraste, encontramos dos veces a Agustín firmemente agarrado a su pasado: una en el jardín de Milán y la otra el terrible día siguiente a la muerte de su madre[112]. Porque Agustín consideraba el pasado de un hombre como muy vivo en su presente, y los hombres eran diferentes entre sí precisamente porque sus voluntades estaban forjadas de modo diferente por la suma total y única de las experiencias pasadas[113]. Cuando Agustín lucha consigo mismo en el jardín lo que está en juego no es ninguna «fuerza del mal»

generalizada, ni ninguna «materia» extraña que hubiera salpicado el metal puro del alma, sino una tensión en la misma memoria como una batalla con la cualidad precisa de experiencias pasadas: «Y la violencia de mi costumbre no cesaba de decirme: '¿Imaginas tú que has de poder vivir sin estas cosas?'»[114]. Así cuando describe Agustín a sus amigos sentimos que les conocemos, por esos solos trazos, mucho mejor que a muchos otros personajes antiguos y famosos, porque ha conectado su pasado con su presente y les ha visto como moldeados por experiencias pasadas que se remontan incluso hasta su más temprana niñez; Mónica hubiera sido una bebedora si a la edad de seis años no la hubieran llamado «borrachuela»[115], y Alipio no tan casto si no hubiera tenido una insatisfactoria experiencia sexual de muchacho[116].

Agustín destacaba esta experiencia de la fuerza de la costumbre porque ahora pensaba que tal experiencia probaba concluyentemente que el cambio podía solo ocurrir mediante procesos absolutamente fuera de su dominio: «Y toda la dificultad de este misterioso cambio se reducía a que yo no quisiese ya lo que antes quería, y quisiese lo que Vos queríais. Pero durante toda aquella multitud de años, ¿dónde estaba mi libre albedrío?, ¿de qué profundo y escondido seno fue sacado en un momento por Cristo Jesús, ayudador mio y Redentor, para que libre y voluntariamente sujetase mi cerviz a vuestro suave yugo?»[117].

No es sorprendente que las *Confesiones*, trascendidas como estaban con un sentido dramático de la intervención de Dios en la vida de Agustín, estén tachonadas por el lenguaje de los salmos. Esto era, en sí mismo, una innovación literaria asombrosa: por primera vez una obra de arte literaria hecha a conciencia había incorporado (ademas, bellísimamente) la jerga exótica de las comunidades cristianas[118].

Pero, Agustín, había puesto en juego mucho más que una nueva forma literaria: había penetrado gradualmente en un mundo nuevo de sentimientos religiosos y había pasado por experiencias que no podía expresar más que con el lenguaje de los salmos. Era el lenguaje de un hombre que se dirigía a un Dios celoso, un Dios cuya «mano» estaba siempre lista para «echarse» sobre los destinos de los hombres. Como cualquier caballero con sentimientos del mundo antiguo, el salmista tenía «corazón»[119]; pero también tenía «huesos»[120], esto es, una parte de sí que no era solo depositaria del sentimiento, sino que era el «centro del alma»[121] con la que Dios se entendía directamente con su modo áspero, «exaltante» y «aplastante». Una descripción clásica del complicado desagrado por el asunto del mundo terminará ahora con una nota más dura: «Por eso, Señor, con el báculo de vuestra corrección y enseñanza, *quebrantabais los huesos de mi dureza*»[122].

Agustín estaba constantemente preocupado por la unión del «Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob» y el «Dios de los filósofos». Ningún libro demuestra esta fusión con mayor arte literario que las *Confesiones*, pero en ningún otro podemos ver claramente lo que esta tensión significaba para Agustín: significaba una capacidad para moverse en innumerables niveles del sentimiento religioso, incluso los más primitivos. Porque cuando Agustín usa el lenguaje de los salmos de la forma más directa y dramática, cuando habla de la «mano» que Dios «extiende» para «arrebatarle», piensa, más frecuentemente, en Mónica[123]. Porque es en las *Confesiones* donde conocemos a la Mónica visionaria, y a través de sus ojos vemos a Agustín como cualquier cristiano africano miraría a sus héroes, es decir, como a un hombre «predestinado»[124], cuya vida había sido ya trazada por Dios y comunicada a sus fieles siervos a través de una serie

de vívidos sueños[125]. Esta vieja tradición albergaría algunas, por lo menos, de las numerosas raíces de la grandiosa teoría de Agustín de la predestinación, y, como con tantas otras personas muy inteligentes, tales raíces eran aún más fuertes por ser en gran parte inconscientes.

Las *Confesiones* es uno de los pocos libros entre los de Agustín cuyo título es importante. *Confessio* significaba para Agustín la «acusación de uno mismo y plegaria de Dios»[126]. En esta sola palabra resumió su postura ante la condición humana: era la nueva llave con la que esperaba, en su edad madura, abrir el acertijo del mal, pues la antigua llave habíase demostrado insuficiente. El método en la época de su conversión estaba resumido en el título de un libro —*De ordine*—, «Sobre el orden»[127]. En el año 386 Agustín había puesto esperanzas en que su «alma bien preparada» pudiera captar como surgía el mal en la armonía del universo, al igual que las baldosas negras realzan el modelo de un pavimento de mosaico[128]. Sin embargo, cuando escribió *Sobre el libre albedrío*, pocos años antes de que se retirara a escribir las *Confesiones*, había encontrado el problema vuelto a plantear en condiciones agónicas: el hombre era responsable de sus acciones, pero al mismo tiempo se encontraba inerme, dislocado por una caída antigua. ¿Cómo podía este estado ser reconciliado con la bondad y omnipotencia divinas? Un «alma bien preparada» no podía contestar a tal problema: lo que Agustín quería ahora era un «buscador piadoso»[129]. Porque ser piadoso significaba negarse a resolver el problema mediante el simple procedimiento de quitar de en medio uno de los polos de tensión. Tales polos eran ahora vistos como firmemente arraigados en la conciencia de la condición humana de un hombre de sentimientos religiosos, y ¿qué mejor expresión para el que el lenguaje de los salmos? La primera conciencia del hombre, en conse-

cuencia, tiene que ser la necesidad de curarse; pero esto significaba tanto aceptar la responsabilidad de lo que se es como, simultáneamente, acoger la dependencia de una terapia que está más allá del propio dominio. «Deberían gemir con el mismo hueso y médula de su experiencia intima: '*He dicho, oh Señor, ten misericordia de mí: cura mi alma, pues he pecado ante ti*'. De este modo, por los seguros caminos de la misericordia divina, serían conducidos a la sabiduría»[130].

Al escribir sus *Confesiones*, Agustín insistió en que el lector fuera «conducido a la sabiduría» por este, su nuevo método. La senda de las *Confesiones* está trazada por el aumento en la conciencia de Agustín de la necesidad de confesar. La negativa a la «confesión» ahora se presentaba a Agustín como la etiqueta de su fase maniquea. «Había complacido a mi orgullo sentirme libre de una sensación de culpabilidad y siempre que hubiera hecho alguna maldad, no *confesar* que era yo mismo quien la había ejecutado y que Tú *curarías mi alma*»[131]. En Milán fue diferente; hasta el idioma de Agustín cambia; las brutales imágenes de choques externos se cambian por los términos más suaves del creciente dolor interno, incluso al lenguaje medico de la «crisis» interior de una fiebre. Porque por aquel tiempo Agustín había admitido la responsabilidad de sus acciones; se muestra consciente de su culpabilidad: «No había bajado totalmente a ese mundo de la muerte donde nadie *confiesa a Ti*»[132]. Mas si la negación de la culpa era el primer enemigo, la confianza en sí mismo era el ultimo. La solida autonomía de Plotino es ahora arrojada al contraste más agudo por la nueva preocupación de Agustín por la confesión. Una vez le había excitado la base común de los platónicos y San Pablo; en el año 386 parecían estos surgir naturalmente para formar «un semblante tan esplendido de la filosofía»[133]. Ahora no ve más que el peligro de que los platónicos oscurecieran el único

«semblante» que importaba: «el semblante de la verdadera piedad, las lágrimas de la confesión»[134].

Agustín escribió las *Confesiones* con el espíritu de un doctor que se ha dedicado desde poco antes, por esto tanto más celosamente, a un nuevo tipo de tratamiento. En los primeros nueve libros, por tanto, ilustra lo que ocurre cuando no se aplica tal tratamiento, como había llegado a descubrirlo, y, saltándose diez años, demuestra en el Libro X una constante aplicación en el presente.

Es este tema de *Confesión* el que haría del autotratamiento de Agustín algo completamente distinto de cualquier otra autobiografía del tiempo al alcance de sus lectores. Porque la insistencia en el tratamiento de «confesión» ha seguido a Agustín hasta su vida presente. El sorprendente Libro X de las *Confesiones* no es la afirmación de un hombre curado, sino el autorretrato de un convaleciente.

Este solo libro de las *Confesiones* habría tomado a los lectores de Agustín por sorpresa: cuando se leyó en Roma, por ejemplo, Pelagio quedó «profundamente molesto» por su tono. Y es que lo que un cristiano convencional quería era la historia de una afortunada conversión. La conversión había sido el tema principal de la autobiografía religiosa del mundo antiguo. Tal conversión era a menudo considerada tan dramática y sencilla como la «vuelta a la sobriedad» de un alcohólico[135]. Como todos de los denominados conversos, el escritor insistirá en grabarnos que ahora es una persona distinta y que nunca ha mirado hacia atrás. Considerado con tal luz, el mismo acto de la conversión ha partido la vida del converso en dos; este ha sido capaz de deshacerse de su pecado. La conversión a la filosofía o a algún credo religioso era vista como la conversión de cierta seguridad definitiva, igual que navegar por las aguas tranquilas tras la tormenta marina: San Cipriano trata de su conversión al

cristianismo exactamente desde este punto de vista[136], y así hizo Agustín cuando estuvo en Casiciaco[137]. La idea está tan hondamente sembrada que sale con toda naturalidad de la pluma de un «converso» clásico de los tiempos modernos, el cardenal Newman. A fines del siglo IV, también, el rito decisivo del bautismo, recibido frecuentemente en la edad madura, no había más que acentuado aún más la ruptura con la identidad del pasado propio, lo que era rasgo tan característico de la idea convencional de una conversión.

Las gentes de la época de Agustín exigían una historia teatral de la conversión, que podría haberle llevado a acabar las *Confesiones* en el Libro IX. En lugar de ello, Agustín añadió otros cuatro largos libros, porque para Agustín la conversión había dejado de ser bastante. Ninguna experiencia tan dramática como aquella debería llevar a sus lectores a creer equivocadamente que podían desembarazarse tan fácilmente de su identidad pasada. El «puerto» del converso seguía siendo agitado por tormentas[138]; Lázaro, la imagen viva del hombre que, muerto bajo la «fuerza de la costumbre»[139], había sido despertado por la voz de Cristo: pero aún tenía que «acercarse», para «exponer desnudo su más íntimo yo en la confesión», si es que quería ser perdonado[140]. «Cuando oigas a un hombre confesándose, sabrás que no es todavía libre»[141].

Era tópico en el círculo de Agustín de los *servi Dei* hablar de sí mismos como de «polvo y cenizas». Mas el Libro X de las *Confesiones* dará una dimensión totalmente nueva a semejantes expresiones de la debilidad humana, tan en boga. Pues Agustín se examinara, nunca menos por sus tentaciones y pecados específicos que por la naturaleza del mundo interior de un hombre: está cercado por la tentación, sobre todo porque apenas puede captar lo que él es: «existe en el

hombre una zona de la que nada conoce ni significa el *espíritu del hombre*»[142].

Agustín había heredado de Plotino un sentido del ligero tamaño y dinamismo del mundo interior. Ambos creían que podía encontrarse a Dios en forma de determinada «memoria» de tal mundo interior[143]. Mas para Plotino el mundo interior era un continuo tranquilizador. El «yo real» de un hombre reside en sus profundidades, y este «yo real» era divino y no había perdido nunca el contacto con el mundo de las Ideas. El intelecto consciente habíase separado nuevamente de su divinidad latente, al concentrarse demasiado apretadamente[144]. Para Agustín, por el contrario, el ligero tamaño del mundo interior era tanto una fuente de ansiedad como de resistencia. Donde Plotino está lleno de tranquila confianza, Agustín se sentía inseguro: «Hay, indudablemente, *alguna luz en los hombres*; mas haz que caminen rápidos, mas rápidos, *no sea que lleguen las sombras*»[145]. El intelecto consciente estaba rodeado de sombras. Agustín sentía que se movía por un «bosque sin límites, lleno de inesperados peligros»[146]. El característico desplazamiento de su interior hacia las permanentes «enfermedades» del alma[147] y su sentido escrupuloso de la vida como «*un largo juicio*»[148] había colocado junto a las profundidades místicas de Plotino una región llena de murmullos: «Esta mi memoria es una enorme fuerza, un misterio vertiginoso, Dios mio, una hondura oculta de infinita complejidad: tal es mi alma y tal es lo que yo soy. ¿Qué es, pues, Dios mío, lo que yo soy?, ¿cuál es mi verdadera naturaleza? Un objeto viviente que toma innumerables formas, sin limitaciones…»[149]. «En cuanto al encanto de los dulces aromas —por ejemplo— no se me da tanto… Al menos así me lo parece; aunque puede ser que me engañe, porque, entre los males, son dignos de llorarse las tinieblas de nuestra ignorancia, en las cuales

aún no alcanzó a ver hasta dónde pueden o no pueden ocultarme mi verdadero estado»[150].

Era un tema tradicional exponer el alma a los mandatos de Dios, sabiendo que Él «investigaba los corazones de los hombres»[151]. Pero era de lo menos corriente insistir, como hace Agustín, en que ningún hombre podría jamás investigar eficazmente su corazón y que «el espacio en expansión, sin límites», era tan complejo y tan misterioso que nadie podría jamás conocer su total personalidad; y así que nadie podía sentirse seguro de que todo lo suyo se precipitaba a unos modelos que el intelecto consciente solo habría aceptado. La sensación de peligro que tiene Agustín de identificarse exclusivamente con sus buenas intenciones conscientes subraya la frase que tanto choco a Pelagio: «Mandame lo que quieras, más dame lo que mandas»[152]. Porque «no puedo fácilmente conocer cuanto haya adelantado en preservarme de tal contagio; y temo mucho que haya varios defectos ocultos, que claramente descubren tus ojos, pero no lo ven los míos…[153] Mira, me contemplo en ti, mi verdad…, pero sea o no sea así, eso no lo se yo… Yo te suplico, Dios mio, que hagas que yo me conozca perfectamente»[154].

Nada podía ser menos vivo que un autorretrato interior trazado por un hombre que no había consentido dejarse arrullar por la certeza de como él realmente era: «Que parte ganara, eso no lo se yo…, eso sí que no lo se yo»[155]. Todavía tenía sueños sexuales: le preocupaban a causa de la emoción de la posterior culpa de consentimiento que ocurría incluso cuando dormía[156]. La gula, sin embargo, es una fuente mucho más aguda e importante de desasosiego para Agustín. Había contemplado con simpatía hechizada la voracidad insaciable de los niños de pecho[157]; y aún se sentía en una ladera resbaladiza: habla con la dureza y el temor de aquel para quien los límites entre un apetito moderado y la

pura gula no estaban aún trazados con seguridad[158]. Con el deleite por la música, por el contrario, sus experiencias propias le fortifican. El bello canto de un salmo haría que su espíritu se pusiera a errar: pero estaba dispuesto (como nunca estaría dispuesto en la mesa) a arriesgarse a disfrutarlo: «Pienso que todas las variadas emociones del corazón poseen un ritmo y una melodía apropiados para cada uno, de donde, por alguna misteriosa finidad, son hechos más vivos»[159].

Hemos penetrado en el mundo de un hombre muy sensible. Los colores chillones del pasado habían cambiado; sus tentaciones parecen casi, algunas veces, una encantadora ausencia de intelecto. La «concupiscencia de los ojos», por ejemplo, invade a Agustín solo mientras se sienta un momento al límpido sol africano, en el campo bañado en luz, en sí misma la «Reina de colores», y se encuentra quejándose porque tiene que volver a los interiores: «Le echo de menos; y si me veo privado de él mucho tiempo me deprimo»[160]. «Ya no voy al circo a ver a un perro correr tras de una liebre: pero si sucede esto en el campo, y casualmente paso por allá al mismo tiempo, acaso me distrae y aparta de algún pensamiento grande y bueno, y me hace mirar y atender a aquella caza; no de modo que me haga extraviar con la cabalgadura, pero si con la voluntad y el afecto. Y si Vos entonces no me dierais a conocer mi flaqueza me estaría embebido vanamente. ¿Y cuántas veces también estando en casa me entrego a ver como la lagartija caza las moscas o como las aprisiona la arana, después que caen en sus redes?»[161].

Pero el desasosiego más característico de Agustín era el modo como todavía se sentía profundamente comprometido con los demás. «Porque tengo una cierta facultad para con los demás para explorarme en otro tipo de tentaciones; pero

en esta materia apenas tengo miedo alguno»[162]. Habiendo leído la vida de persona tan sumida en sí misma, nos damos cuenta, de súbito, que apenas ha estado solo alguna vez: siempre estuvo rodeado de amigos. Aprendió a hablar «en medio de las caricias y halagos de las amas, las chanzas y risas de los que me entretenían y alto espíritu de mis compañeros de juego»[163]. Solo una amistad pudo hacerle perder «media alma»[164] y, aún más, solo otra amistad curaría su herida[165]. Raramente le vemos pensando solo: normalmente «habla de tener asuntos con mis amigos»[166]. Agustín apenas cambió en esto: en su edad madura sigue, deliciosa y trágicamente, sometido a «las más insondables de todas las relaciones del alma: la amistad»[167].

Tras la lejana tormenta del jardín de Milán, tras su anhelante y fijo mirar a las oscuras potencialidades, los restantes tres libros de las *Confesiones* son un final apropiado a la autorrevelación de semejante hombre: como suave luz deslizándose por un paisaje batido por la lluvia, la dura frase de «Manda» —«Manda lo que quieras»— abre paso a «dar»: «Da lo que yo amo, pues yo lo amo»[168]. Para Agustín el progreso en la sabiduría, ahora, medido con la regla de su inteligencia de las Sagradas Escrituras, no podía depender más que del progreso de la conciencia propia[169]; estas «primeras reglas de luz de mi iluminación»[170], mientras medita sobre las primeras líneas del libro del Génesis, ilustran directamente el efecto de la terapia que acababa de experimentar; es esta terapia del autoexamen, quizá, la que más acerco a Agustín a una de las mejores tradiciones de nuestra propia época. Como un planeta en oposición, se ha acercado a nosotros tanto —en el Libro X de las *Confesiones*— como lo permite el vasto golfo que separa al hombre moderno de la cultura y religión del Imperio Tardío: *Ecce enim dilexisti veritatem, quoniam qui facit eam venit ad lucem.*

«Pues he aquí que *tú te deleitaste en la verdad* y aquel *que la hace venir a la luz*. Yo quiero seguir la verdad ante Ti, mediante la confesión, como la que hago públicamente con mi pluma, ante muchos testigos…»[171].

TERCERA PARTE
395 - 410

TABLA CRONOLOGICA C

396	Muerte de Valerio Romaniano vuelve a Italia (principios de verano)	*Ad Simplicianum de diversis quaestionibus* *Contra epistolam quan vocant fundamenti*
395-398	Revuelta de Gildo, conde de África	*De agone christiano* *De doctrina Christiana* (termina en 426)
397	3-IV. Muerte de Ambrosio. Le sucede Simpliciano	26 VI. II Concilio de Cartago 28-VIII. III Concilio de Cartago Debate con el obispo donatista Fortunato en Thubursicum Bure. /400 *Quaestiones evangeliorum* /98 *Contra Faustum Manichaeum* /401 *Confessiones*
398	Derrota de Gildo Ejecución de Optato, obispo donatista de Timgad	*Contra Felicem Manichaeum* (diciembre)
399	19-III. Agentes imperiales cierran los santuarios paganos en África Consultaciones de Manlio Teodoro	27-IV. IV Concilio de Cartago Contra Secundinum Manichaeum *Adnotationes in Job* /400 *De catechizandis rudibus* /419 *De Trinitate*
400	Predica *De fides rerum quae non videntur* *De consensu evangelistarum* *Contra epistolam Parmeniani* /01 *De baptismo contra Donatistas* *Ad inquisitiones Januarii* (= *Eps.* 54-5) *De opere monachorum*	
401	Elección del Papa Inocencio I (marzo, 401-417) Cipriano, obispo donatista de Calama, se mantiene responsable de atacar a Posidio	15-VI. V Concilio de Cartago Va a Assuras y Musti a investigar sobre el clero maximianista 13-IX. VI Concilio de Cartago Va a Hipona para la elección de obispo (final septiembre) *De bono conjugali* *De sancta virginitate* /05 *Contra litteras Petiliani* /14 *De Genesi ad litteram*
402	Derrota de los godos en Italia Muerte de Símaco	7-VIII. En Milevis para el VII Concilio
403	El obispo de Bagai es atacado por los donatistas y malamente herido	25-VIII. VIII Concilio de Cartago Predica en Cartago a intervalos desde 8-XI

404	El obispo de Bagai va a Ravena para pedir medidas severas contra los donatistas	26-VI. IX Concilio de Cartago
405	12-II. «Edicto de Unidad» contra los donatistas (*Cod. Theod.*, 16, 5, 8)	*De unitate ecclesiae* 23-VIII. X Concilio de Cartago /06 *Contra Cresconium grammaticum*
406	Invasión vándala de Galia	/11 *De divinatione daemonum*
407	Usurpación de Constantino III	XI Concilio celebrado en Thubiersucum (finales de junio) 407-408. Empieza *Tractatus in Job. Ev.*
408	Teodosio II, emperador del Este (mayo) Caída de Estilico (agosto) Sublevación en Calama cuando Posidio trató de disolver una procesión pagana. Alarico invade Italia (octubre)	16-VI. XII Concilio de Cartago 13-X. XIII Concilio de Cartago (Es incierta la asistencia a este de Agustín) *Epistola 93* a Vicencio, obispo donatista de Cartenna /09 *Quaestiones expositae contra paganos* (= *ep.* 102) /12 *De utilitate je junii*
409	Alarico sitia Roma Los donatistas gozan de más tolerancia	15-VI. XIV Concilio de Cartago (asistencia incierta) *Ep.* 101 a Memor Macrobio, obispo donatista, regresa a Hipona

XVII

Hippo Regius[1]

Cuando Agustín llegó a obispo católico de Hippo Regius, la ciudad existía hacía más de mil años[2] y era el segundo puerto de África. Al viajero por mar desde Cartago, una larga fila de arrecifes le daba paso, de súbito, al fértil llano del rio Seybouse. Hippo Regius estaba en el extremo más lejano de este llano, cubriendo dos altozanos, y era un puerto natural formado por el estuario del rio y respaldado al Oeste por un alto promontorio montañoso, el Djebel Edough.

Agustín era lo más parecido a un recién llegado en una ciudad antigua. Ni siquiera las calles eran las avenidas regulares de las ciudades romanas «nuevas» del interior, como la misma Tagaste: eran callejuelas estrechas y serpeantes, pavimentadas por los fenicios con adoquines macizos e irregulares[3]. Lo romano era esplendido y ya muy viejo. El foro, excepcionalmente grande, estaba lleno de estatuas: el nombre de un procónsul, mencionado por Tácito, se encontraba en las espaciosas losas[4]; Suetonio, el biógrafo de los primeros emperadores figuraba entre las glorias locales[5]. La ciudad había sido *civitas romana*, una «ciudad de ciudadanos romanos», durante doscientos años. La vida romana había estado establecida a una escala magnifica: había un teatro con cabida para unos cinco o seis mil espectadores, unos grandes baños públicos y un templo clásico coronando la colina en el sitio de un antiguo santuario de Baal-Hammon. Los valores de una ciudad pagana romana, que Agustín ata-

caría en *La ciudad de Dios*, estarían ante sus ojos, congelados en piedra en centenares de inscripciones. Este pasado pagano había perdido en cierto modo su alma a fines del siglo IV; ya no se vendían en las librerías de la ciudad las obras de Cicerón[6]; mas había sido imposible ignorar la delicada presencia física del pasado en los edificios que cubrían la colina principal, desde el teatro a sus pies hasta el foro y el templo en la cima. Tales sólidos recuerdos de la opulencia de los tiempos paganos sobrevivían al cristianismo en el norte de África. La estructura de ladrillos de los baños públicos seguía estando en pie largo tiempo después de que la vieja ciudad hubiera sido cubierta por el barro: los viajeros árabes la llamaban *glisia rumi*, la «iglesia del romano», confundiéndola con la catedral de «Augodjin, gran doctor de la religión cristiana»[7].

Para llegar a la parte de la ciudad donde Agustín vivía, el «barrio cristiano», que constaba de la iglesia mayor con el baptisterio adjunto, una capilla, la casa episcopal y quizá un monasterio, en un edificio que miraba sobre el jardín episcopal[8], había que dejar la colina principal y caminar un kilómetro largo en dirección al puerto. La iglesia mayor estaba parcialmente construida en el solar abandonado del corral de un tintorero; tenía aproximadamente una tercera parte de la superficie del gigantesco foro y menos de un siglo de antigüedad. Esta sencilla edificación, que había sido repentinamente ampliada, con el reconocimiento oficial del cristianismo tres generaciones antes[9], era una especie de advenedizo, emplazado a una prudente distancia del centro tradicional de la vida pública de Hipona, del templo y del foro. Sin embargo, Agustín estaba situado estratégicamente en el mismo baño donde el poder de la vida pública antigua de Hipona estaba ya debilitado. A un minuto de camino estaban las villas de los ricos, en la zona residencial y privada

que se asomaba al puerto. Durante por lo menos un siglo y medio habían gastado grandes sumas de dinero en los edificios públicos que rodeaban el foro, como había sido costumbre en los días prósperos de la ciudad. En lugar de ello se gastaban grandes riquezas, y esto es significativo, en los interiores, en opulentos suelos de mosaicos tan ricos como tapices orientales, muestras de la vida de personas que habían prosperado como terratenientes privados, mientras que las finanzas públicas de las ciudades romanas eran sacudidas por crisis económicas repetidas. Algunos propietarios de tales mansiones ni siquiera vivían regularmente en Hipona: la iglesia de Agustín estaba junto a una magnifica casa, dirigida por una dama senatorial que vivía en Roma[10]; cristiana piadosa y absentista, la vida pública del foro con sus implicaciones paganas le habían interesado a esta dama tan poco como a Agustín[11].

El puerto se encontraba más allá de este lugar. El Mediterráneo seguía trayendo hombres desde Oriente como en los tiempos de los fenicios: marineros griegos de extraños juramentos[12]; un sirio[13], e incluso había traído al mismo antecesor de Agustín, Valerio[14]. Sobre todo, el trafico regular de los barcos había de facilitar a Agustín el contacto continuo con un mundo mucho más amplio que si se hubiera quedado en Tagaste, tierra interior y aislada: el epistolario de Agustín navegaba en los barcos de grano hacia Italia, a Paulino de Nola y, más tarde, a los obispos de Roma[15].

Como muchos antiguos, no obstante, Agustín tenía miedo del mar. Nunca se atrevió a navegar a lo largo de la rocosa costa en dirección a Cartago[16] y siempre consideró a los mercaderes del mar como especuladores que atravesaban por los riesgos más espeluznantes[17]. Hipona, de hecho, dependía solo del mar; debía su riqueza a la mercancía que faltaba en todo el Mediterráneo: los alimentos[18]. La congrega-

ción de Agustín estaba compuesta de «agricultores»[19], que poseían o cultivaban el llano increíblemente fértil del Seybouse: incluso los que no poseían tierras pasaban tiempo en pequeños huertos de las afueras de la ciudad[20]. Los habitantes de Hipona conocían la prosperidad, no porque comerciaran por mar, sino porque tenían alimentos en cantidad mayor que la necesaria. Los viñedos que recorrían el valle eran cuidadosamente cultivados[21]; las estribaciones del Djebel Edough estaban oscurecidas por espesos olivares, y el llano brillaba con las mieses. Agustín conocía mejor la técnica de injertar olivos que San Pablo[22]; y siempre que menciona nubes y lluvia lo hace igual que lo haría un agricultor, como una bendición singular de Dios[23], lo mismo que la niebla repentina, que, tras semanas de interminable solana, forma sobre el Djebel Edough como un augurio bendito de lluvia.

El cereal era la base de la riqueza de Hipona. Esta dependencia del cereal es una bendición no sin inconvenientes. El grano puede arruinar al pequeño cultivador y hacer la fortuna del gran especulador. El grano era la base de las grandes fincas del llano, rodeando villas adornadas con estatuas de gusto clásico[24], cuyos propietarios se venderían al demonio a cambio de una época de escasez que elevara los precios[25]. El trigo llenaba el campo de los elementos más pobres y violentos, desde el casi siervo de la gleba con tierras hasta el jornalero estacional[26]. El grano, sobre todo, atraía la antipática atención de la administración imperial. Un funcionario encargado de la requisa de grano residía en Hipona[27], y demasiada parte de la cosecha iba a parar a sus graneros oficiales para su transporte a Roma y al ejercito. Incluso Agustín, en la *Ciudad de Dios*, se atrevió a expresar su deseo de que tales cosas hubieran estado mejor dispuestas[28], mientras que su congregación, especialmente trafi-

cantes locales, expresaron su oposición linchando al comandante de la guarnición local[29].

Este campo, sin duda, había de encarar a Agustín con un problema insoluble. Podría esperarse que dentro de Hipona existiera por lo menos la ley y el orden de una «ciudad romana»[30]. Pero fuera, los grandes terratenientes no dudaban ante el uso de los métodos de «mano dura»: Agustín escribió a uno de estos «recomendándole» que renunciara a quemar la iglesia de un sacerdote que se le había enfrentado en un proceso[31].

Lo peor eran los pueblos de las colinas que rodeaban el llano, especialmente las del macizo granítico del Djebel Edough. Allí se hablaba «púnico», no latín; los grandes terratenientes cazaban jabalíes, e incluso leones, en el monte[32]; los pueblos pobres, siempre sin tierra suficiente para subsistir, habían formado una solida unidad contra la vida civilizada del llano. Un pueblo de estos, de habitantes donatistas, asesino y golpeo a sus sacerdotes católicos[33]; otro formo una comunidad con el voto de continencia absoluta y adoptaba a los niños de los pueblos vecinos[34]. Esta gente pobre estaba siempre presionando sobre los llanos: quizá formaran el núcleo de aquellas bandas de vagabundos fanáticos, los circunceliones, cuyo grito de guerra, «alabado sea Dios», era más temido que el rugido de los leones montañeses[35].

Agustín hizo lo que pudo en esta situación: trató de hacerse con sacerdotes que hablaran el dialecto local[36], gente que había de desempeñar el papel, como los terratenientes, de portavoces y protectores de las pequeñas comunidades[37]. Pero Agustín se vio forzado cada vez más a apoyarse en aquellos que ejercían el poder real en aquella tierra vigorosa pero tosca, en los mismos terratenientes: las iglesias católicas se establecían cerca de sus villas[38]; y su influjo,

que incluso llegaba a acarrear una buena paliza a un arrendatario rebelde[39], había de apoyar a la causa católica. Agustín, hombre consciente y suave en el oasis del orden romano de Hipona, tendrá los pies de barro en la vasta zona de campiña que estaba a su cargo[40].

Hipona estaba aislada por su misma prosperidad. Situada en un llano costero y rico, no necesitaba participar de la vida más primitiva del interior. Agustín sintió este aislamiento. Hipona era administrada desde Cartago; sus amigos seglares residían preferentemente en Cartago, adonde él iba con frecuencia para asistir a los concilios organizados por Aurelio. No hay ninguna evidencia directa de que Agustín, al seguir el valle del Mejerda en dirección a Cartago[41], se desviara alguna vez a las montañas para visitar su «patria según la carne», Tagaste[42]: las altas montañas, un clima más duro[43] y quizá alguna reserva interior le alejaron de ello.

Agustín, no obstante, era obispo en la antigua provincia eclesiástica de Numidia. Los asuntos de sus colegas le obligaron a interesarse por ciudades situadas a más de una semana de viaje hacia el interior, como Milevis o Cirta, y en acontecimientos que sucedían en lugares que jamás había visitado, de cuyas rutas estuvo siempre ignorante[44] y que sin duda ofrecían un aspecto salvaje, al menos mirando desde el amparo de una «ciudad romana» en la costa del Mediterráneo.

Como obispo cristiano, Agustín se había convertido en un personaje público en una ciudad en la que gran parte de la vida era pública, explicita y dirigida por una larga tradición de comportamiento correcto. Se vivía al aire libre. Las diferencias extremas de riqueza y de clase social eran resaltadas lo más claramente posible: Agustín no mostrará interés por las artes plásticas, pero destacara la importancia del

vestido, «por el que se distingue el rango de las personas»[45]; y en una época de costumbres ostentosas el sencillo traje talar negro, el *birrus*, que Agustín vestía como «siervo de Dios», le daría un aspecto que le distinguiría de manera particularmente pública[46]. Las tensiones eran explicitas, incluso ritualizadas: la ciudad estaba dividida en «bandos» rivales en el teatro[47]; una ciudad podía realmente «disminuir presión» organizando una campaña campal cada año entre los barrios rivales[48], mientras que los grupos religiosos en lucha, paganos contra cristianos o donatistas contra católicos, no presentaban muchas diferencias ante un observador exterior. Esta existencia claramente delimitada sobrevivía a la muerte. El cementerio era como otra Hipona, situado a prudente distancia de la Hipona viva, y dominado por los túmulos de mármol númida de las familias ricas, donde los antepasados encontraban su lugar apropiado y esperaban ser visitados cada año con un solemne banquete[49].

De este modo subió Agustín a una posición en la que se esperaban ciertas cosas de él. Uno de los aspectos más importantes y difíciles de comprender de la vida de Agustín en Hipona es el punto hasta el cual lleno las esperanzas tradicionales del ciudadano medio y el grado en que las frustró o transformó. La vida de Agustín, a través de sus epístolas y sermones, da la impresión de ser de una rutina sin cambio y como una forma de «esclavitud» impuesta[50], o como una «pesada carga»[51]. A pesar de su invariable rutina pastoral, Agustín vivió en una generación de cambios rápidos, muchos de los cuales fueron provocados por su propia iniciativa o por la de sus colegas católicos. Durante el obispado de Agustín, Hipona se hizo una ciudad cristiana[52], pues él echó fuera a los donatistas, sus rivales cristianos; su posición frente a los personajes locales influyentes cambió espectacularmente[53]. Todas estas son las etapas de la subida

al poder de un grupo de gente nueva de ideas y política frecuentemente tangenciales a los supuestos tradicionales de un ciudadano romano, y algunas veces eran abiertamente hostiles a estos. El choque de Agustín con el mundo coherente de Hipona marcara una etapa importante en el fin de la vida cívica de una ciudad antigua.

Los romanos tardíos se confiaban a influyentes patronos privados[54]. El estado era opresor y estaba corrompido, pero cubría una zona de la vida del ciudadano mucho más estrecha que hoy en día. El individuo buscaba la protección contra el mundo exterior, la reparación de agravios, y buscaba las ventajas, sobre todo en la «familia» y, más lejos, sometiendo sus destinos a un hombre poderoso que pudiera ser cabeza de un pequeño imperio de aliados, clientes, dependientes, libertos y esclavos extendidos por todo el Mediterráneo. Agustín, como obispo, se encontró igualmente a la cabeza de una «familia»; la de la comunidad cristiana de la ciudad a la que a menudo menciona como la *familia Dei*[55]. Desde el reconocimiento oficial del cristianismo, se situó el obispo entre los influyentes, que se esperaba, y de hecho eran animados a mirar por los suyos. Agustín visitaba las prisiones para proteger a los presos de los malos tratos; intervenía con tacto, más con firmeza, para salvar a los criminales de la tortura judicial y de la ejecución[56]; sobre todo se le suponía el deber de mantener la paz en el seno de la «familia» mediante el arbitraje en los procesos[57].

Agustín heredó una posición fuerte prefabricada. El obispo cristiano del África del siglo IV era muy distinto de los magnates eclesiásticos del medioevo, con su jurisdicción delimitada. Al intervenir en favor de los miembros de su grey, lo hacía como cualquier patrono romano tardío debía hacerlo, con lo que tenía que competir con rivales bien situados[58]. Los ciudadanos de Hipona preferían a menudo bus-

car el apoyo en un gran senador pagano, como Símaco[59], más que en Agustín. Este se veía forzado a pasar toda la mañana en la sala de espera del gobernador[60]. Muchos de los grandes personajes locales le fueron al principio hostiles; algunos de ellos eran donatistas[61], otros paganos. Nos hubiera gustado conocer la opinión de cierto «notable terrateniente de Hipona», pagano, que una vez alabo la/sabiduría de Agustín «con una sombra de sarcasmo»[62]. En conjunto, Agustín comenzó sin ninguna de las ventajas de una aristocracia de cuna y afirmo su posición en el curso de los años luchando con empeño por ella.

Era, por tanto, solo en su más humilde capacidad como arbitro de procesos, como Agustín se encontró convertido en figura vital para la comunidad, porque ofrecía lo que todos querían: un arreglo de cuestiones libre, rápido y sin corrupción. El obispo cristiano tenía el poder de imponer un arreglo, por mediación, sobre las partes que lo consentían[63]. Agustín estaba abrumado: multitud de litigantes paganos y heréticos, tanto como cristianos católicos, le ocupaban desde la madrugada hasta muy entrada la tarde[64]. Era el único aspecto de la rutina en Hipona de la que Agustín se resentía de corazón: «Ah, con qué desagrado por las turbulentas multitudes y con cuánto anhelo se dice: '*Alejaos de mí, malvados; y contemplaré los mandamientos de mi Dios'…*». «Con certeza debe referirse a aquellos que pelean tercamente en nuestro tribunal y que, cuando se dedican a oprimir a los buenos, menosprecian nuestros juicios y nos hacen malgastar el tiempo que podíamos dedicar a atender las cosas divinas… Es como si el salmista les apartase como moscas que danzan ante sus ojos…»[65].

Esta ocupación de arbitraje, no obstante, influyo profundamente en la actitud de Agustín ante su misma posición de obispo. La necesidad de llegar prontamente al fondo

del caso comunicado y de dictar un juicio claro y firme a la luz de los principios cristianos no era flaco adiestramiento para un polemista eclesiástico. Agustín escribió a menudo, como si estuviese concluyendo causa en su tribunal: *causa finita est*[66]. Sobre todo, la autoridad con que dictaba sus veredictos estaba hondamente matizada de ideas religiosas distintivas. Sentado en el *secretarium* adjunto a su basílica, es decir, no lejos del área sagrada, y con un ejemplar de las Sagradas Escrituras al alcance de la mano, Agustín se creía sucesor de los rectos jueces de Israel: y, en el momento de dictar sentencia, miraba siempre con terror más allá, al juicio final[67].

El Dios de los cristianos africanos era en gran parte el temible Juez[68]. Un toque de este temor primitivo era fuerte en Agustín; incluso cuando pareció estar muy lejos de sus raíces, cuando era un *rhetor* triunfante en Milán, le asaltaban «los temores ante la muerte y el juicio»[69]. Ahora, en África, tales temores habían de acompañarle siempre: a un futuro obispo, colega de Agustín, que se había fugado con una monja, le alejo de dormir con ella un repentino temor de Dios llegado en un sueño[70]. La gente que se amontonaba alrededor de Agustín esperaba tales castigos. Agustín, sensible como siempre, capto el modo de ser de esta gente. Cuando se encaro con una pelea insoluble entre dos enemigos de su clero, que dividía a toda la comunidad, mando a ambos a un santuario de Italia, donde el perjurio era descubierto por Juicio Divino: estamos penetrando en el mundo medieval de las ordalías[71].

Este auténtico terror al Juicio Final era la base de la autoridad de Agustín en la comunidad cristiana. Él no usó de este temor cruelmente para aterrorizar a su grey, sino que, más sutil y eficaz, tomó sobre sí la plena carga de la responsabilidad: en el terrible día, él iba a ser responsable ante

Dios de los pecados de todos ellos[72]. Fue una vía perfectamente adecuada al paternalismo solemne con que dirigía Agustín la recalcitrante «familia». Le proporcionó también una conciencia aplastante de la misión y la responsabilidad, cosa que faltaba notablemente en la sociedad seglar del Imperio de Occidente: más bien a menudo que no lo contrario, el gobernador de la provincia era una nulidad de sangre azul, nombrada para corto tiempo, y que era el mascaron de proa de una mal pagada plantilla de funcionarios; como contraste, el obispo cristiano había de estar situado como una figura permanente de la vida de cada ciudad, dedicado a su autoridad y responsable solo ante un Dios, aún más presente por ser invisible: «Ante Quien está nuestro corazón abierto y desnudo, cuyo juicio tenemos y en cuyo auxilio esperamos, en esta vida y en la venidera»[73].

A pesar de tan alta conciencia de su misión, sin embargo, el obispo cristiano medio se encontraba pronto atraído por las pequeñas oligarquías de grandes terratenientes, que contaban para algo en la vida de sus ciudades[74]. La iglesia africana había tenido siempre seglares «privilegiados»[75]; ahora estos eran senadores, «seglares cristianos nobles». Estos sabían visitar a Agustín para discutir con él sus problemas los domingos por la mañana, antes de que él entrara en la iglesia[76]. Se comportaban como representantes de la comunidad: en instantes de tensión, estos importantes personajes llegaban hasta el «ábside para negociar a solas con el obispo»[77]. Ayudaban también a Agustín a decidir en las causas difíciles[78]. Agustín necesitaba de su apoyo, y ellos necesitaban del obispo porque, como tutor legal de menores, afectaba a su política dinástica[79]. Igual que las esplendidas mansiones de los ricos presionaban alrededor de la iglesia de Agustín, reclamaba este pequeño grupo la ocupación del puesto de dirigentes naturales de la comunidad de

campesinos pobres e iletrados cuando Hipona se hizo cristiana; e igual que estos hombres, ya cristianos, seguían pisando en los suelos de mosaicos francamente paganos instalados por sus padres. Querían ver en Agustín nada más que a la persona influyente arraigada en las viejas tradiciones de la ciudad. Harían de él todavía otro notable personaje civil con obligaciones religiosas.

La absorción dentro de los modelos establecidos de vida podía haber ocurrido demasiado fácilmente. Muchos obispos eran casados; sus hijos continuaban la vieja vida hasta el punto de celebrar los juegos públicos que señalaban su entrada en el concejo[80]. Tales obispos consideraban su cargo como un «honor», que llevaba consigo privilegios como ningún otro título civil[81]; podían portarse como terratenientes a gran escala; la iglesia de Hipona poseía haciendas veinte veces más grandes que la «pequeña finca» que Agustín había poseído una vez en Tagaste[82] y eran hombres de educación clásica. Pero demasiado a menudo los dignatarios paganos de las ciudades vecinas intentaron dirigirse a Agustín como a uno de los suyos, como a un hombre «instruido en todas las ramas de la cultura»[83], «un gran hombre, un hombre educado… más ¿por qué cristiano?»[84].

Agustín había de rechazar las esperanzas que tales hombres tenían puestas en él. Había elegido una compañía diferente. Se rodeó de «siervos de Dios» con sotana negra e insistió en que sus sacerdotes vivieran con él en comunidad monástica en la casa episcopal. Estarían así deliberadamente aislados de la vida de la ciudad por el voto de pobreza, celibato y obediencia[85]; y educados solo en las Escrituras cristianas[86]. Con el tiempo, muchos de los miembros del monasterio de Agustín llegarían a ser obispos de otros sitios y, por consiguiente, reunían a su alrededor similares establecimientos monásticos[87]. Al así hacerlo, conservaban al

clero católico como una casta distinta no ligada a la vida de la ciudad ni por el matrimonio ni por intereses económicos; e, indirectamente, introducían una nueva cuna en la vieja unidad de la ciudad romana.

La posición ante el uso de la riqueza, por ejemplo, mostraba claramente la diferencia de perspectivas que existía entre el círculo de Agustín y el romano medio. Para un romano de época tardía, la riqueza estaba para gastarla ostentosamente y se consideraba como innoble el ahorro[88]. Agustín intentaría encauzar esta tradición de prodigalidad en favor de limosna para los cristianos pobres[89], mostrando el mismo *humanitas*, una liberal cortesía, al dar un banquete a los pobres con motivo del aniversario de su ordenación[90] y charlar con sus numerosos invitados[91]. Mas en comparación con las ocasiones tradicionales de demostrar generosidad, parecía que la limosna era demasiado indiscriminada: no cimentaba lazos de recíprocas obligaciones como era el gran cambio de regalos entre amigos, clientes y aliados de la fiesta de las calendas de enero[92]. Y ni era pública ni provocaba competencia, como los extraordinarios espectáculos circenses que organizaban los magnates locales[93]. En comparación, Agustín hablaba de la limosna como algo tan impersonal como las acciones de una compañía, como una transferencia juiciosa de capital desde este mundo inseguro al venidero[94].

No debía haber ninguna tregua entre Agustín y los modos tradicionales de gastar la riqueza en los espectáculos circenses. Estos espectáculos se habían convertido en el modo de mostrar que el antiguo estilo de vida romano había sobrevivido, de forma parecida a como después de 1945 las familias notables reaparecieron en los palcos de las operas de las capitales de la Europa del Este para demostrar que, a pesar de todas las apariencias, todo seguía igual que antes.

No obstante, en los años de la creciente ansiedad que siguieron al saqueo de Roma del año 410, había Agustín de predicar amargamente contra los ricos que se arruinaban por mantener tales alardes de riqueza[95]; le gustaba encontrarse un anfiteatro en ruina[96]; e incluso aceptaba los desastres públicos como modo de forzar a una «austeridad» puritana a los mantenedores de un orden rival al suyo[97]. Agustín escribió en este sentido a los principales munícipes y a los administradores de responsabilidad, en una época en la que estaban en juego nada menos que la desmoralización de toda una clase, y con ella la desaparición de las antiguas maneras romanas en las ciudades africanas. Estas cartas se encuentran entre los documentos más lamentables de las relaciones entre el cristianismo y la civilización del mundo antiguo.

Al elegir compañía así, sin embargo, Agustín lo organizo de modo que no estaría jamás solo; él necesitaba compañía e incluso había tenido su más íntima experiencia contemplativa en presencia de su madre; ahora, pues, se aseguraba de que en el palacio episcopal de Hipona sería él siempre el centro de un grupo unido de amigos de espíritus semejantes. Agustín conservaría hasta el final el sentido natural de clan de los africanos. Su hermana viuda se estableció en Hipona para encargarse de las «siervas de Dios»[98], igual que su sobrina[99] y su sobrino Patricio[100].

Agustín estableció una rutina monástica austera, con una dieta estrictamente vegetariana[101] y con la prohibición absoluta de visitas femeninas[102]. Cuando, ya viejo, consideraba Agustín que pecados posibles pudiera haber cometido, a pesar de todo, un hombre tan perfecto como Abel el Justo, suponía que posiblemente el haberse «alguna vez reído demasiado de corazón, u olvidarse de si hasta el punto de jugar a disfrazarse…, puede ser también que hubiera engullido

demasiadas manzanas, haberse indigestado por el exceso de comida o pensar en otras cosas durante la oración»[103]; extraños pecadillos, pero que pesaban sobre Agustín y sus amigos en el enrarecido clima moral de su fundación[104].

De todos modos este monasterio era distinto de las comunidades de ascetas aislados en el desierto de Egipto: se leía, se buscaba el estudio, y conversaciones doctas tenían lugar en el agradable jardín de una ciudad por cuyo puerto llegaban muchos viajeros[105]. Hacia el fin de la vida de Agustín habían llegado visitantes en cantidad tal que hubo que construir un edificio para albergarlos[106]. Tales visitantes se reunían alrededor de la mesa en la casa de Agustín, y había ermitaños de los islotes de alrededor de Cerdeña[107]; monjes godos[108]; si no hubiera sido por la ausencia de Agustín, puede que hubiera estado el propio Pelagio[109]. Si supiéramos de que hablaba esta gente, conoceríamos mejor como eran las relaciones de Agustín con el mundo exterior, porque en el mundo antiguo el que llevaba la carta era tan importante como la carta misma: era, o un amigo íntimo o un sirviente de confianza y, por tanto, pleno de noticias personales[110]. Desgraciadamente para nosotros, la carta sobreviviente es muchas veces nada más que una tarjeta de visita o *salutatio* con unas pocas frases bien escritas.

La buena conversación valía más que la comida en esta mesa[111], y a su alrededor se forjaban —o se perdían— muchas reputaciones:

«Escribió los siguientes versos en la mesa, advertencia contra el común vicio de la murmuración:

Aquel que se crea con derecho
de picar en la vida de un amigo ausente
que sepa que es indigno de esta mesa.

…una vez, cuando algunos amigos íntimos suyos, también obispos, se olvidaron de estos versos hasta el punto de comenzar a murmurar, los reprendió tan duramente que monto en cólera y dijo que, o bien borraban los versos de la mesa o se levantaba y se marchaba a su cuarto en la mitad de la comida»[112].

Agustín necesitaba el constante diálogo y afirmación mutua de un círculo de amigos: tanto saber que se le quería[113] como que había alguien merecedor de cariño[114] le animaban con fuerza a corresponder a tal amor. «Debo confesar que me precipito sobre su caridad, especialmente cuando estoy deprimido por las tensiones del mundo»[115]. En esta época no encontraba dificultad en calificar a un amigo como «la otra mitad de mi alma»[116]; su idea de la amistad, armonía completa de espíritu y finalidad[117], era adecuado idealmente para sostener a un apretado grupo de hombres dedicados[118]. Una carta que Severo de Milevis le envió una vez es un reflejo perfecto de sus ideales: «Dulcísimo hermano, me hace mucho bien estar contigo por medio de tus escritos. Me regocijo de estar más ligado y cercano a ti y, si me es dado decirlo, justamente contigo con todo el corazón que me es posible y cobrar fuerzas de la desbordante riqueza de tu pecho…»[119]. La replica de Agustín es característica: sazonada de ingenio, paradójica, casi coqueta y el abiertamente encantado de estar rodeado de personas tan «ansiosas»[120]: «En cuanto a mí, cuando la alabanza me es hecha por alguien que es a mi alma muy cercano o grato, siento como si fuera alabado por parte de mí mismo»[121].

De este modo, Agustín permitió a sus amigos complementarle. Alipio, por ejemplo, estará siempre a su lado en la dirección de la política eclesiástica de Numidia, y aconsejándole en las cuestiones técnicas[122]; él llevará consigo a Agustín a trayectorias más radicales[123] y utilizará más tar-

de su *savoir faire* para «dar propinas» a los empleados de la corte imperial[124]. Una vez que muchos amigos se vieron divididos por un incidente embarazoso (Alipio había sido abucheado por la congregación de Hipona a causa de haber alejado de ellos a un millonario de Tagaste, al que esperaban haber atraído a la ciudad ordenándole sacerdote)[125] vemos que Agustín es el más débil de los dos: Alipio se muestra firme y estricto: basa el caso sobre un principio claro del Derecho Romano[126], mientras que Agustín está comprometido por la necesidad de aplacar su grey y quiere discutir el problema en términos más generales; y su sensibilidad intelectual huele no poco a casuística[127].

Este grupo, sin embargo, se ira dispersando. Severo. Posidio, Evodio, Alipio y Profuturo se alejaran de Hipona para ser obispos de lejanas ciudades. Agustín incluso se aficionara a los viajes, porque solo así podía recrear sus viejas relaciones[128]. Los amigos organizaban frecuentes viajes juntos a los muchos concilios de Cartago y Numidia[129]. Entonces, por fin, en las largas horas a lomo de caballo, podía encontrarse Agustín hablando a un amigo «como a mí mismo»[130]. Mas el resto del tiempo tenía Agustín que permanecer en Hipona. Las cartas a sus amigos se van llenando de atosigantes detalles de los asuntos eclesiásticos: mezquinas rivalidades entre sus comunidades[131], el comportamiento extraño del clero rural; Agustín encontró que no tenía mas que «unas pocas gotas de tiempo»[132] para replicar a sus cortas notas[133].

Agustín tendrá también que resignarse cada vez más a un círculo enteramente africano de colegas episcopales. Otros a cuya amistad podía sentirse con derecho —Paulino de Nola, Jerónimo de Belén— estaban muy lejos. Tendría que contentarse con «conocer su alma por sus libros»[134]. Puede que esta frase fuera un lugar común amable a algunos corres-

ponsales romanos de época tardía; mas, como hemos visto, obligo a Agustín a embarcarse en la escritura de las *Confesiones*. Y es que este libro, por lo menos, podía transportar su alma a través de los mares, hacia aquellos amigos cuya ausencia le torturaba. Es la reacción emocionante de un hombre arrastrado contra su voluntad hacia un mundo de relaciones impersonales[135].

La lenta disolución del antiguo grupo de amigos íntimos es una de las tragedias calladas de la edad madura de Agustín: «Pero cuando uno mismo empieza a reducirse a los más queridos y dulces de los que se ha tratado»[136], Agustín, sin duda, tendrá que abandonar el cultivo retirado de un grupo de amigos para convertirse en una figura pública. Empleará la madurez de su edad en amarga campaña contra compañeros cristianos, los donatistas cismáticos: y en el ajuste profundo que hizo para convertirse en una figura de autoridad severa y agresiva, podemos seguir las huellas de algunos de los más ocultos manantiales de autoridad de Agustín en décadas posteriores.

XVIII

Saluberrima consilia

AGUSTIN se había hecho obispo en el lugar donde se encontraban dos opiniones extremas sobre la posición del obispo en la comunidad cristiana. El héroe de muchos grupos de cristianos de África —católicos y donatistas— era un obispo: Cipriano de Cartago[1]. La decisión entre católicos y donatistas había acontecido no a causa de un desacuerdo profundo sobre la doctrina, sino más bien como consecuencia de las pretensiones antagónicas de dos grupos de obispos de haber sido ellos quienes habían recreado perfectamente el ideal de las funciones episcopales según el ejemplo de San Cipriano. Esto trajo consigo que hacia el año 395 se enfrentaran entre sí en las pequeñas ciudades dos grupos de más de 300 obispos cada uno. Cada obispo era la cabeza de su comunidad y este le contemplaba como a un miembro de la casta sacerdotal igual que en el Antiguo Testamento[2]; le procuraban «santuarios construidos sobre escalinatas, tronos guarnecidos de gualdrapas honoríficas, procesiones y cantos de multitudes de vírgenes consagradas»[3]. El sentido del honor, siempre despierto en los africanos, parecía particularmente frágil en el clero: un sacerdote donatista converso, al enterarse de que no se le permitiría conservar sus deberes de católico, se quedó «ardiendo por la indignación y el dolor… hasta que estalló en sollozos»[4]; y cuando Agustín lloró amargamente al ser ordenado sacerdote, la congregación de Hipona estaba segura de que llora-

ba por el deshonor de no haber sido ordenado obispo inmediatamente[5].

Agustín, en cierto modo un forastero, se había visto forzado a entrar contra su propósito consciente en este mundo intenso y espinoso. Hasta su consagración de obispo originó un escándalo: Megalio de Calama, el obispo más antiguo de Numidia, le trató como a un advenedizo sospechoso y durante cierto tiempo se negó a ordenarle. Agustín, decía, era un criptomaniqueo; había enviado filtros amorosos a una respetable mujer casada[6], y había causado un escándalo famoso. Puede que la «respetable dama» no fuera otra que la mujer de Paulino de Nola, a quien Agustín había mandado un trozo de pan bendito. Es posible que Paulino rompiera sus relaciones por cierto tiempo con su dudoso amigo a causa de tales rumores[7]. Afortunadamente el incidente fue olvidado, pero hirió profundamente a Agustín; incluso tras la muerte de Megalio seguirá hablando de los peligros del «odio»[8]. ¿Al odio de quién se refería? ¿Al malhumorado y suspicaz del viejo? ¿O a su mismo y tan sensible resentimiento?

Sin embargo, este triste incidente no fue más que uno de los muchos compromisos a los que se exponía Agustín al hacerse sacerdote y más tarde obispo de la Iglesia de África. El modo como se adapto no solo arroja luz sobre su carácter, sino que también ayuda a comprender la posición personal que había detrás de sus opiniones sobre la naturaleza de la Iglesia católica y sus problemas en África. Como siempre pasa con Agustín, no habrían sido tan cuidadosamente sopesadas tales opiniones, ni con tal vehemencia mantenidas, si no hubieran sido en parte fruto de un esfuerzo constante por abarcar y solucionar tensiones, de cuya existencia en él mismo estaba perfectamente seguro.

Es fácil concentrarse en las diferencias más superficiales que había entre la vida recogida de Agustín en Tagaste y la vida en la iglesia de Hipona. Agustín, el filósofo contemplativo, se hizo sacerdote. A la larga, sus intereses intelectuales serían transformados por sus nuevos deberes. Pero este era un cambio lento. Cuando Agustín llegó a Hipona era ya un pensador cristiano maduro. El cambio desde su vida seglar a la de sacerdote fue en él mucho menos brusco que en muchos de sus contemporáneos. Ambrosio, por ejemplo, había pasado directamente desde la gobernaduría al episcopado, sin que mediara un periodo de meditación teológica. Por el contrario, Agustín había ido adquiriendo imperceptiblemente una semiposición eclesiástica durante más de cuatro años; su modo de pensar evoluciona relativamente despacio, y por razones solo en parte relacionadas con su brusco cambio de ambiente[9].

El verdadero cambio fue más intensamente personal. En el año 391 Agustín había sido empujado de una vida de contemplación a una de acción[10]. No solo sufriría por el esfuerzo obvio de sus nuevos deberes y de las continuas y nuevas exigencias de tiempo y energías; tenía que afrontar una adaptación mucho más dolorosa que la nueva pérdida del ocio; tenía que volver a una vida que recordaba incluso demasiado la vida de un personaje público menor como la que había rechazado con gran brusquedad en el año 386. Su carrera en Milán había sido una *ventosa professio*, una «ocupación nueva»[11]; pero era también fácil que la vida de un obispo africano fuera una existencia nueva, una *ventosa tempora*[12]. En Milán había repudiado su antigua profesión, y con ella una parte de sí mismo, con horror y contento. Se había separado de un ambiente que parecía haber puesto en juego emociones que le afectaban íntimamente: una gran ambición, un amor a la alabanza, la necesidad de dominar a

los demás y una inmensa susceptibilidad ante los insultos. La más pequeña insinuación de competencia entre sus discípulos en Casiciaco, le despertaba una furia apasionada[13]. Cuando escribió sobre Adán y Eva, en Tagaste, Eva representaba la parte «activa» del alma: la parte hábil y apasionada, que buscaba el contacto y se dirigía hacia los objetos de su deseo; esto es mucho el elemento femenino repudiado, del que vienen siempre las tentaciones. Adán, el elemento masculino, espíritu rígidamente recogido en sí mismo en vida contemplativa, era la parte con que deseaba Agustín identificarse[14]. A Agustín le parecía inconcebible volverse a exponer, aun en beneficio de la iglesia, a lo que había repudiado hacía poco tiempo con tanto horror. Los obispos y los sacerdotes, pensaba, debían ser hombres particularmente fuertes para tolerar el choque de «los hombres que no están curados, pero que tienen necesidad de ello»… «es dificilísimo, en su posición, mantener el modo de vida optimo y conservar el alma en paz y calma»[15].

Ahora, en Hipona, Agustín estaba de nuevo expuesto a lo que consideraba sus debilidades antiguas y constantes. Porque un obispo era una figura autoritaria. Si quería ser eficaz debía, por lo menos, ser admirado y tenía que preocuparse por su reputación[16]. Tenía que tomar la iniciativa en una comunidad dividida, lo que significaba ser agresivo y enfadoso: Evodio perdió los estribos en su primera entrevista con el obispo donatista de Hipona[17].

Agustín, sin duda, tenía que provocar los aspectos de su carácter que siempre había considerado con desasosiego. En el Libro X de las *Confesiones* se encaro con este hecho con una honradez excepcional: puede que ya no fuera vengador de los insultos[18], pero el amor a las alabanzas y la necesidad de ser amado y admirado por los demás le seguía ocasionando el ser «asado todos los días en el horno de las len-

guas de los hombres»[19]. Uno piensa que las tensiones que se despertaban en su relación con los demás, su necesidad de influir en los demás y su inmensa susceptibilidad ante sus reacciones estaban mucho más hondamente enraizadas y eran más insidiosas que las tentaciones más obvias de la avaricia y la sexualidad[20]. La certeza aguda sobre la fuerza motivadora del «amor a la alabanza» que había en sus rivales eclesiásticos, los donatistas[21] y los antiguos romanos paganos[22], muestran todo lo vivamente que había experimentado tal emoción en sí mismo, como lo severamente que la había reprimido, porque «nadie que no haya declarado la guerra a este enemigo puede llegar a saber lo fuerte que él mismo es»[23].

Inmediatamente después de su ordenación de obispo, Agustín escribió una carta desesperada a su obispo, Valerio, rogándole le concediera cierto tiempo para retirarse al estudio de las Escrituras. No hizo tal cosa para equipararse como teólogo, lo que era innecesario, sino porque precisaba aplicar «medicina» a su alma[24]. La carta es aún más punzante por haber sido escrita poco tiempo después de que Agustín se hubiera arrojado con entusiasmo a su vida sacerdotal activa. La experiencia le había llegado como una revelación irritante de sus propias limitaciones: «Me di cuenta de ello, y que era mucho, muchísimo más de lo que había pensado… No me había dado cuenta, nada más, de mis alcances: seguía aún pensando que tenían cierto valor. Mas el Señor se burló y rio de mí y, por una experiencia real, tuvo a bien mostrarme cómo era yo mismo»[25].

Este corto periodo de retiro lleno de inquietud[26] es vital para el Agustín de años posteriores. El *saluberrima consilia* —el «saludabilísimo consejo»—[27] que había encontrado en las Escrituras, cristalizara con el tiempo en un ideal de autoridad eclesiástica, dominante en Agustín hasta su muerte.

En resumen, de lo que se empapo en este tiempo fue de las lecciones de la vida activa de San Pablo. Se identificara apasionadamente con el ideal de autoridad que enseñaban las Epístolas de San Pablo a sus comunidades descarriadas: «Insistiendo tanto dentro como fuera de la estación», estaba encaminado a chocar constantemente con su grey y con sus enemigos, guiados por el «temor» objetivo de las Sagradas Escrituras.

En una carta que escribió inmediatamente después a Aurelio de Cartago, sentía que «podía hablar en alto consigo mismo»[28]. El alcance de la adaptación de Agustín a la vida autoritaria que esta carta revela es tremendo. Porque estaba decidido a hacer que Aurelio, como reformador activo, usara la «espada de la autoridad»[29]. El texto que había leído para sí una vez en el recogido jardín de Milán se exterioriza para ser aplicado a los hábitos de toda una iglesia. «Exceso de bebida, de dormitorio, y el libertinaje» se relacionan directamente con la respetable costumbre africana de los banquetes de los muertos[30].

Lo que Agustín discute a Aurelio es nada menos que la manera precisa como la nueva minoría espiritual de la Iglesia de África podía abolir una de sus costumbres más arraigadas: las «celebraciones de jubilo» —*laetitiae*— que tenían lugar en los aniversarios de los mártires[31]. Para gente de los bríos de Agustín o Aurelio, tales costumbres tenían un deje de «licencia y libertinaje»[32]. Es la primera vez que vemos de qué forma se dedicarán Agustín y sus colegas a cambiar los hábitos de comunidades enteras, con una mezcla cuidadosamente premeditada de firmeza y persuasión[33].

En el año 394 la *laetitiae* que acompaña a la festividad de San Leoncio de Hipona (el primer obispo mártir de la ciudad) no se celebró. Agustín evitó una seria conmoción predicando hasta que quedó agotado. «Yo no provoqué sus lá-

grimas con las mías; mas cuando dije las cosas que dije, debo confesar que me vi enteramente refutado por sus lágrimas y perdí el dominio de mí mismo»[34]. Incluso había planeado una escena aún más dramática, caso de que fracasara su primera apelación: habiendo leído en el profeta Ezequiel que «*un vigilante queda absuelto si da el grito de peligro*», con lo que hubiera quedado rendido frente a su congregación[35].

Pero ahora esta pasión se hacía impersonal. No es Agustín, el ambicioso *rhetor*, el que habla, ni tampoco el amigo exigente: «Si se hace alguna amenaza, ya sea hecha con las Escrituras, que ataque al Juicio Final, porque no es que seamos nosotros mismos los que somos temidos por nuestro poder personal, sino Dios por nuestras palabras»[36]. «*Voce ecclesiae loquor*», «Hablo con la voz de la Iglesia»[37]. Es un rodeo ominoso de las complejidades de la ira y la agresión individuales. No será mas que una cuestión de tiempo el que esta intensidad impersonal trasponga las fronteras de la Iglesia católica y se haga sentir en contra de sus rivales. La Iglesia donatista se le presentaba a Agustín como otra alienación más de la «nueva costumbre humana»[38]. En el intervalo de diez años, Agustín y sus amigos se encontrarán llevando a cabo su destrucción mediante fuertes medidas policíacas. «Los honores de este mundo pasan —dirá al obispo donatista su nuevo vecino, el sacerdote católico de Hipona— el acaparamiento de altos cargos pasa… Yo no trato de tener una existencia nueva en posiciones eclesiásticas: mis pensamientos se fijan en el día en que tenga que rendir cuenta de la oveja a mí encomendada por el Príncipe de los Pastores… comprende mi temor… porque temo profundamente»[39].

«Mas, por supuesto, solo los que tienen personalidad y emociones saben lo que significa el querer escapar a estas

cosas»[40]. Agustín era hijo de un padre violento y de una madre implacable. Era capaz de mantener lo que él consideraba la verdad objetiva con una ignorancia total de su agresividad: por ejemplo, molestará al anciano y eminente Jerónimo de modo singularmente falto de tacto y humos[41]. Sabía usar de un sarcasmo extraordinario e incluso admiraba semejante cualidad en San Pablo, considerándolo como un arma legítima del cristianismo[42]. Estas cualidades eran necesarias en su vida de obispo y veremos a Agustín aceptándolas y refinándolas tanto como podía.

Encontró, para su alivio, que cualidades de cortantes aristas como aquellas podían incorporarse a la Iglesia católica sin causar un daño irreparable a sus compañeros. Agustín estaba enormemente impresionado por la vivacidad de la Iglesia católica: era *desuper texta*, «entretejida en todas direcciones desde arriba»[43]; la «perfecta constitución» de su paz admitía discusiones considerables sobre problemas teológicos fundamentales sin desorganizar la unidad del grupo[44]; y siempre había enemigos exteriores en cantidad para combatir.

Sobre todo, fue capaz Agustín de aceptar el papel de severa figura autoritaria. No le fue fácil. Cuando comenta los versos del Salmo 54 —«*las tinieblas me han envuelto… Ah, ojalá tuviera alas como de paloma, y pudiera volar y descansar*»— estas «tinieblas» no son la depresión ligera de un recluso; son más bien las «nubes» de ira pura que se amontonaban en el espíritu de Agustín cuando se enfrentaba con la masa intratable de su congregación: «Enderezar a hombres pervertidos y contrahechos que, vacilantes, quedan bajo la responsabilidad de uno mismo y en los que se desperdicia en vano todo celo e insistencia humanos»[45].

No es fácil para un hombre tan exigente consigo mismo como Agustín evitar el desdeñar a las masas que pretendía

reformar. Agustín evitó este desprecio. «El hombre al que no puedes enderezar sigue siendo tuyo: en parte de ti mismo; tanto como un ser humano igual, como muy a menudo miembro de tu iglesia, está del mismo lado que tú. ¿Qué vas a hacer entonces?»[46]. «Por tanto, hermano, ante condiciones tan impresionantes, no hay más que un remedio: no pienses mal de tu hermano. Esfuérzate humildemente en ser lo que quisieras que él fuera y no pensaras que él es lo que tú no eres»[47]. La mala voluntad que demostrará Agustín contra los dirigentes de la iglesia donatista no hace más que reflejar el sereno esfuerzo que había hecho por dominar su tendencia a despreciar o desconocer a sus colegas. Porque antaño él había tendido a repudiar la jerarquía «carnal» de la Iglesia africana. La había contemplado con evidente disgusto desde el puerto seguro y refinado de Tagaste[48]; y, como «más docto y mejor», se había permitido criticar al clero católico[49]. Ahora sospechaba que los donatistas habían intentado alcanzar una inocencia pretendida semejante al negarse a coexistir con los colegas «impuros»[50]. Le era difícil perdonar a quienes habían Hecho abiertamente lo que él se había visto únicamente tentado de pensar.

«Coexistir» con los compañeros, sin embargo, significaba también tomarse un interés activo por la reforma de sus métodos. Por esta razón, el poder de *correptio*, de admonición, que Agustín ejerce como obispo, le preocupa profundamente. Hasta en sus primeras obras de sacerdote intentara Agustín constantemente definir el límite entre la serenidad y la agresión. El papel de la ira al dar una reprimenda, por ejemplo, se estudia con escrupulosa honradez[51]. «Ama de todo corazón; después haz lo que quieras» es un epigrama que, en el intervalo de veinte años, aparecerá en su forma más punzante como justificación de la persecución llevada a cabo por la Iglesia católica[52]; pero en un principio,

representa la sincera tentativa de un hombre por abarcar la complejidad de las relaciones humanas, en las que la ira y la agresión habían llegado a ocupar un lugar necesario[53].

En Agustín habían tenido lugar cambios más suaves. El amor y la amistad, por ejemplo, dejan de ser considerados como propiedad exclusiva de almas gemelas que viven juntas como minoría selecta con conciencia propia. En Milán, este ideal era indiscutible dentro del círculo estrecho de cultos caballeros al que el mismo Agustín se había adherido. Exactamente de la misma forma como la verdad podía ser encontrada por el hombre culto y sincero tan fácilmente como el sol de creciente luminosidad al lado de una neblina pasajera, así también podía conocerse a un amigo «como el relámpago luminoso enciende las nubes»[54]. Lo mismo ocurría en Tagaste: Agustín tendrá una nueva amistad «como si se hubiera rasgado las tiras de la carne»[55]. Ahora, amplios horizontes se abrirán más allá de estos círculos pequeños. En Hipona, las personas tienen una apariencia un tanto apagada, pero en cierto modo, más real. Porque el amor ha llegado a abarcar a toda una comunidad, y, por consiguiente, a admitir una gran medida de comprensión ante lo extraño, lo poco prometedor, lo desconocido y lo no cognoscible del carácter humano. Cuando Agustín se encaro con su congregación, desde la elevación de su *cathedra*, se dio cuenta de que poco conseguiría penetrar en el mundo interior de aquella hilera de caras. «*Una profundidad llamaba a la otra*»[56], y la insistencia de Agustín en revelar sus tensiones más intimas en las *Confesiones* es en particular una reacción contra su propio aislamiento; también es una respuesta deliberada a la tendencia hondamente arraigada en los cristianos africanos de idealizar a sus obispos. En un mundo de estereotipos clericales establecidos desde mucho tiempo an-

tes, es este un manifiesto en pro de las cualidades inesperadas y ocultas del mundo interior, de la *conscientia*[57].

Por consiguiente, la virtud de la coexistencia con una mezcla de personas cuyos méritos y destino habían de ser considerados ocultos por los demás, es la cualidad que Agustín llegó a cotizar más en su edad madura, es decir, la *tolerantia* y la *patientia*[58]. Es como si una niebla hubiera descendido sobre la visión de Agustín y hubiera borrado los claros contornos de lo bueno y lo malo. Como el invierno en un lugar entre el mar y la sierra, Agustín se encontró en medio de «lluvia y niebla»[59]. Agustín tiene que emprender la tarea de sembrar su semilla y estar dispuesto a llegar a un respeto infinito por las cualidades que pudieran yacer completamente dormidas hasta que, en el «verano» de la vida venidera, fueran a ser reveladas[60].

A Agustín le desagradaba tanto el invierno como viajar[61]. De su cambio de parecer da cierta idea el que, en su edad madura, tanto la imagen del viajar, de la *peregrinatio*[62], como la del tiempo malo[63], entran a formar parte de la vida terrenal del cristiano.

Porque el hombre que antaño había confiado en alcanzar un ideal de perfección, fijado por la cultura filosófica de su época, en compañía de amigos de calidad distinguida y destinados de forma nada ambigua a la vida superior por la educación y la seriedad de sus intenciones, se llena de anhelo romántico por un estado que no había de alcanzar jamás en esta vida y por amigos a los que jamás conocería enteramente[64]. En la correspondencia con sus amistades, Agustín parece estar ahora esforzándose en cruzar vastas distancias. Nunca verá a Paulino: «Me pesa no verte, pero encuentro algún alivio en mi dolor. No tengo paciencia con esa espinosa 'firmeza de carácter' que se presenta cuando las cosas buenas están ausentes. ¿No anhelamos todos la futura Jeru-

salén?… No puedo librarme de este anhelo, y sería inhumano si pudiera. Sin duda que encuentro algún deleite de mi misma falta de dominio para, con este dulce anhelar, buscar un pequeño consuelo»[65].

XIX

Ubi Ecclesia?[1]

La imaginación de los cristianos africanos de la época de Agustín se había visto remachada por la idea de la Iglesia. Esta Iglesia era la *matrona*[2]. «No sería decente —decía Agustín— que habláramos de otra mujer»[3]. En una tierra donde, a juzgar por Mónica, había una respetable cantidad de madres de mucho carácter, la *Catholica*, la Iglesia católica, era la Madre: «Una Madre prolífica en descendencia: ella nos da a luz, su leche nos nutre y su espíritu nos vivifica»[4].

Esta iglesia era considerada como una reserva de seguridad y pureza en un mundo regido por poderes demoníacos[5]. Estaba allí para proteger al creyente. El africano iba a la iglesia, no tanto porque estuviera «sediento... y profundamente apesadumbrado» como porque quisiera sobrevivir en un campo de batalla: los salmos sobre el rescate de manos de los enemigos predominan notablemente en sus inscripciones[6]. Por consiguiente, el rito del bautismo se consideraba como una purificación radical: con las palabras del obispo, Cristo, el «Gran Pez», se deslizaba dentro del agua de la pila bautismal[7]; una semana más tarde, los iniciados habían de calzar unas sandalias especiales para que sus pies «puros» no tocaran el suelo[8]. Querían cerciorarse de que su Iglesia era aquella de que se hablaba en el *Cantar de los Cantares*: que era moralmente «sin mácula o arruga»; que *habían* entrado en un «jardín recogido, una fuente sellada, un pozo manantial de agua viviente, un paraíso (un oasis)

donde crecen las manzanas»[9]. «Esta es la puerta de la casa del Señor —escribieron en el dintel de una iglesia de Numidia— y el justo entrara»[10]. «El hombre que entre —escribió Agustín, sin embargo—, está abocado a ver borrachos, miserables, embusteros, jugadores, adúlteros, fornicadores, gente con amuletos, clientes asiduos de hechiceros y astrólogos… De estar prevenido de que la misma multitud que se aprieta en las iglesias en las festividades cristianas también llena los teatros de las fiestas paganas»[11].

Era una doble imagen desconcertante. La concepción de la Iglesia de los africanos había dependido de su capacidad de verla como un grupo distinto al «mundo», como una alternativa de algo «impuro» y hostil. La expansión del cristianismo en África, al llenar indiscriminadamente las iglesias, había sencillamente borrado las claras delimitaciones morales que separaban a la «Iglesia» del «mundo». En las condiciones del siglo III, San Cipriano podía muy bien esperar que su converso o su penitente llegaría a encontrarse «entre los santos»[12]; pero Agustín sabía demasiado bien que en su tiempo, lo más probable era que entrara en contacto con el terrateniente más notorio de la localidad[13].

A partir del año 311, los cristianos africanos se habían dividido sobre la actitud a tomar ante el contraste entre la santidad ideal de la Iglesia y la calidad real de sus miembros. La cuestión, en resumen, era esta. Los donatistas habían pretendido, en contra de los católicos, que, puesto que la Iglesia era el único manantial de santidad, ningún pensador podía participar de ella. La Iglesia tenía que seguir viviendo en su santidad plena: era un «vino auténtico» y, como tal, debía ser decantado totalmente[14]. Podría seguir siendo santa tan solo si los obispos indignos fueran expulsados, porque la culpabilidad de un obispo anulaba automáticamente las oraciones con las que ordenaba y bautizaba[15].

Y, lo que es más grave, esta culpabilidad amenazaba de hecho la identidad de la verdadera Iglesia: creaba una antiiglesia, un *Doppelgänger* siniestro, una «Iglesia de Judas» unida por la «mancha original» de sus fundadores[16].

Ambas partes apelaron a la autoridad de San Cipriano[17] pero emplearon sus respuestas en cuestiones muy diferentes. Los tiempos habían cambiado. Lo que, a fines del siglo IV, estaba en juego era la postura que la Iglesia debería tomar ante el «mundo» en general, y la preocupación por la composición interna de sus respectivas iglesias era importante solo en tanto que determinaba su postura.

El problema era de apremiante importancia. El cristianismo era el único grupo religioso que se había extendido en la sociedad romana. Ambas iglesias habían jugado un papel decisivo en acabar con tal paganismo en África. Se enfrentaban con el problema fundamental de las relaciones de todo grupo con la sociedad en la que vive. En resumen, los donatistas consideraban su existencia como grupo destinado, a mantener una alternativa a la sociedad que les rodeaba y a proteger esta alternativa. Sentían que su identidad estaba constantemente amenazada: primero, por la persecución y, más tarde, por el compromiso. La inocencia, una pureza ritual y sufrimientos meritorios predominan en la imagen que se hacían de sí mismos. Eran únicos y «puros»: «La Iglesia de los justos perseguidos y que, por su parte, no persigue»[18].

El catolicismo de Agustín, por el contrario, refleja la actitud de un grupo con confianza en su poder para atraer al mundo sin perder su identidad. Tal identidad existía independientemente de la calidad de los agentes humanos de la Iglesia: esta descansaba sobre las promesas «objetivas» de Dios, desarrollándose magníficamente en la historia, y también sobre la eficacia «objetiva» de sus sacramentos[19]. Esta

Iglesia estaba hambrienta de almas: que coma, e indiscriminadamente, si es preciso[20]. Es la Iglesia un grupo que ha dejado de dedicarse a su defensa ante la sociedad para, con aplomo, estar dispuesta a desempeñar su misión histórica de dominar, asimilar y guiar un imperio. «*Pedidme, y os daré en posesión las partes más supremas de la tierra*»[21]. No es sorprendente, por tanto, que África, que siempre había sido cuna de las ideas más articuladas y extremadas sobre la naturaleza de la Iglesia como grupo en sociedad, volviera a ser otra vez, en tiempos de Agustín, el «reñidero de Europa» para el último gran combate cuyo resultado determinaría la forma que tomara la dominación católica en el mundo romano hasta los tiempos de la Reforma.

Hasta la época de Agustín, la marea de sentimiento sobre este debate se había desplazado consecuentemente hacia la postura donatista. Su caso era, muy resumido, el siguiente[22]:

Alrededor del año 311, las comunidades africanas se encontraron en situación parecida a la de los miembros de un movimiento de Resistencia cuyo país hubiera empezado a doblegarse ante las dificultades y compromisos del periodo de paz. Se consideraba que demasiados obispos habían «colaborado» durante la última persecución, la Grande, de Diocleciano, en los años 303-305; habían entregado a los magistrados paganos ejemplares de las Sagradas Escrituras para que los quemaran. Este acto cobarde, la *traditio*, la entrega de los libros sagrados, había privado al obispo culpable, al *traditor*, de todo poder espiritual. Se creía que Ceciliano, obispo de Cartago, había sido ordenado por un *traditor* de estos. Fue sencillo para 80 obispos numidas, en el año 311, declarar invalida su ordenación y elegir otro obispo en su lugar. Este obispo «puro» de Cartago fue pronto sucedido por otro, Donato, y fue este quien, como obispo rival de

Cartago, dio su nombre a lo que llamamos la «Iglesia Donatista», el *pars Donati*, «el partido de Donato».

Ceciliano aguanto frente a sus rivales. El caso de los númidas era extremadamente baladí: también muchos de ellos habían sido *traditores*. El resto de la Iglesia latina estaba mejor dispuesta a tolerar a los «colaboracionistas». Ademas, el mismo emperador romano, Constantino, se había hecho cristiano y quería patrocinar una iglesia unificada y respetable. Ceciliano era el obispo existente y Constantino, por tanto, le apoyo contra lo que a los no africanos les parecía agravios exagerados y aldeanos[23].

De tal modo, el apoyo de que disfrutaba Ceciliano era muy extenso, pero distante, mientras que el de Donato, limitado a África, tenía raíces muy hondas. Cada bando tenía confianza en la victoria, y ambos acabaron siendo arrastrados a una división irreconciliable. Hacia el año 347, el «partido de Ceciliano» recurrió a la violencia[24]. Un comisionado imperial, el Conde Macario, asusto a África y la condujo a la sumisión a la Iglesia católica. Fue alabado por los católicos como «agente de una tarea santa»[25]: las rasgadas vestiduras del cristianismo africano habían sido «remendadas decente y rápidamente»[26]. Pero el cisma no sería jamás vuelto a curar más a base de fuerzas renovadas. En Numidia estaba en la memoria de los donatistas la «época de Macario», del mismo modo que se recordaba la «época de Cromwell» en Irlanda. La solución, basada en la fuerza, fue transitoria. El corto reinado de un emperador pagano, Juliano el Apóstata (361-363) la trastorno, al acarrear renovada tolerancia con los donatistas. Ahora les llegaba el turno a los católicos de no verse cubiertos por la avalancha.

Sólo tras este revés se dignaron los católicos a discutir con sus rivales. El *Sobre el cisma donatista* de Optato, obispo católico de Milevis[27], contenía la primera exhortación a

ambas partes para que llegaran a negociaciones directas entre los obispos rivales. Mas Optato escribió una generación demasiado tarde. La «época de Macario» y la revancha de los donatistas en el Imperio de Juliano habían levantado un muro entre los coetáneos de Optato y la exacta sucesión de los hechos del año 311 en Cartago. Los aciertos y equivocaciones del «caso de Ceciliano» no podrían jamás disuadir a la gente tan terminantemente como lo hacía su experiencia directa de violencia a manos de los «hermanos» cristianos[28].

De este modo, pues, la Iglesia donatista se había convertido en la Iglesia predominante en Numidia: «Le dices (a un donatista): 'Estáis pereciendo en vuestra herejía, en ese cisma vuestro: os condenaréis'».

«¿Qué tiene que ver eso conmigo? (replicaría): 'Viviré hoy como viví ayer, y pretendo ser lo mismo que fueron mis padres'»[29].

Agustín llegó al problema del donatismo desde el exterior. Tagaste era una plaza fuerte católica y él había sido maniqueo[30]; volvió a África con un espíritu aún más ajeno a ella, puesto que su modelo de vida había sido proyectado al «otro lado de las aguas», en Milán. Ni siquiera leyó la misma traducción de la Biblia que sus adversarios[31]. Sobre todo, el ideal que tenía de la Iglesia católica había crecido ya hasta proporciones majestuosas fuera de la tradición africana y se había desarrollado en una polémica con los maniqueos y paganos platónicos para la que no había sitio en los escritos de San Cipriano. Había defendido a la Iglesia católica como filósofo: solo la *auctoritas*, la fuerza persuasiva de esa institución venerable e internacional, parecía capaz de conservar y purgar el espíritu de los hombres[32]. La Iglesia católica, sin duda, era esencial para lo que Agustín apreciaba más de sí mismo: para la continua búsqueda de la ver-

dad. Ahora volvía a África a encontrarse con que la Iglesia se había dividido por una cosa tan nimia como las rencillas entre los obispos. «¡Cambiad de una vez! No estoy resolviendo un problema oscuro —les dirá—, no estoy tratando con ningún oculto misterio donde ninguna mente humana, o muy pocas, puedan abrirse camino. La cuestión es tan clara como la luz del día»[33]. Los obispos donatistas exponían la misma Biblia que él, profesaban el mismo credo y celebraban idéntica liturgia; no obstante, se negaban a ver las verdades obvias de la Iglesia católica. «*Se precipitan en el infierno con los ojos abiertos*»[34].

Simpático ante los ojos de los maniqueos, que preconizaban la «promesa sin adornos de la verdad»[35], Agustín negó estudiadamente su simpatía a los donatistas. Recientemente se había puesto de moda hacer pasable el amargo conflicto entre cristianos apartándolo sin miramientos: decir que las diferencias religiosas no eran más que expresión de las diferencias sociales y étnicas del norte de África romano, y que los donatistas representaban una tradición popular para la cual no podía esperarse que Agustín, como ciudadano romanizado, mostraba comprensión[36]. De hecho, no separaban a Agustín diferencias de razas, clase o educación de los obispos donatistas cuyas opiniones caricaturizaba en sus libelos. En cualquier caso, tal teoría añade poco a nuestra comprensión de lo que era más importante para Agustín, es decir, la línea divisoria de ideas y supuestos sumamente personales que en su mismo espíritu le separaban de los rivales donatistas.

Agustín asimiló rápidamente la tradición católica que compartían los católicos con los donatistas[37]. No obstante, se aproximó desde un punto de partida distinto, con un adiestramiento sumamente personal como filósofo y con una posición que había evolucionado en el curso de su

adaptación al episcopado. Él transformará las ideas fijas y estrechas de sus contemporáneos, de modo que sus escritos contra los donatistas señalarán una etapa final en la evolución de las primeras ideas cristianas sobre la Iglesia y su relación con la sociedad en conjunto.

Si pretendemos comprender qué era ser donatista deberíamos leer las versiones de los *Hechos* de los mártires de la gran persecución pagana y sus descripciones de las persecuciones a manos de los católicos[38], pues estas eran las novelas del tiempo de Agustín.

En los *Hechos* admiraban los donatistas una actitud como la que el judío ortodoxo tenía ante el Tora[39]. Su religión era también concebida como una «Ley». Igual que los macabeos, cuyo ejemplo les emocionaba profundamente, sus mártires habían muerto por «sus sagradas leyes»[40]. «No me preocupa cosa distinta que las leyes de Dios, que yo he aprendido. Estas cumplo y por ellas muero. En ellas seré inflamado. No hay otra cosa en la vida como esta Ley»[41].

Los sentimientos de haber defendido algo precioso y de conservar una «Ley» que había preservado la unidad de un grupo en un mundo hostil son emociones poderosas. Tales sentimientos habían conservado y conservarían la sorprendente integridad del judaísmo; en las líneas de cualquier escrito donatista, podemos todavía sentir la fuerza de estos sentimientos, que son los que habían conducido a la Iglesia católica, aún considerada como un «auténtico Israel» que abarcaba en su pasado también a Moisés, a los profetas y a los macabeos, a la victoria en África. Tal iglesia era *católica* en el sentido más profundo que atribuían los donatistas a la palabra, porque era la única iglesia que había mantenido *totalmente la Ley cristiana*[42].

Una iglesia no podía mantener enteramente la «Ley» cristiana más que permaneciendo «pura». Los donatistas no eran puritanos en el sentido del norte de Europa. Agustín (que se acercaba mucho más al tipo moderno) confiaba en que sus lectores creyeran que los donatistas habían pretendido poseer ellos mismos semejante pureza: esto dio oportunidad a su talento periodístico para demostrar que muchos de sus obispos más importantes estaban bien lejos de ser «santos»[43].

La idea donatista de «pureza» extraía su fuerza de una fuente distinta. Era la pureza del grupo en sus relaciones con Dios lo que importaba. Este grupo, igual que el antiguo Israel, gozaba de una relación especial con Dios, pues sus plegarias eran solo escuchadas por Él»[44]. La ansiedad, que característicamente rondaba a los obispos donatistas, provenía de que, al tolerar cualquier brecha en el orden estrecho y claramente definido del comportamiento litúrgico, podrían alejar a Dios de su Iglesia[45]. Ellos citaran siempre aquellos pasajes de los profetas de Israel en que cuentan de como Dios había cerrado sus oídos al Pueblo Elegido a causa de sus pecados[46].

Cualquiera que lea un libro donatista o, desde luego, una obra de San Cipriano[47], se verá sorprendido por la fuerza de la idea de pureza ritual que provenía directamente del Antiguo Testamento, como el temor a la pérdida súbita de fuerza espiritual por el contacto con cosa «impura»[48] o la imaginería elemental de las aguas «buenas» y «malas»[49]. Tales ideas no habían perdido mucha fuerza en África en el siglo IV. Incluso el romano más intelectualizado seguía considerando la religión como un código preciso de ritos, trazado para establecer la relación correcta de la comunidad con su Dios (o con sus dioses). Agustín compartía esta opinión: el rebautismo le horrorizaba auténticamente como un «sa-

crilegio», ya que desfiguraba el rito católico y apropiado[50]. Los donatistas más entusiastas llevaban porras llamadas «Israeles»[51]; se dedicaban a «purificar» las basílicas católicas con baños de encalado y a destruir los altares de otros cultos[52]. Estos hombres podían comprender, mucho mejor quizá que Agustín con su exégesis complicada y «espiritual» del Antiguo Testamento, la necesidad acuciante de la «separación», de la destrucción activa y física de lo «impuro», que circulaba como un estribillo constante en las páginas de la Biblia[53].

Lógicamente, parecería que el resaltar la necesidad de formar un grupito «puro» había de favorecer a cualquier minoría que pretendiera ser más santa que sus vecinas. Agustín destacara la existencia de «grupos fragmentarios» dentro del donatismo que, en su opinión, en «tantas astillas» habían desgajado a su Iglesia[54].

Tales grupos fragmentarios, sin embargo, no eran muy frecuentes en el donatismo. La idea donatista básica era la del Pueblo Elegido que había conservado su identidad sin compromiso con el mundo «impuro». Lejos de fomentar una «mentalidad de minoría», tal idea podía alcanzar el apoyo firme de toda una provincia. Tenía consigo el secreto de un éxito sin paralelo en la historia de la Iglesia Antigua. Porque igual que el Inconformismo en Gales, la iglesia donatista había conquistado la voluntad de una sociedad provinciana, aislada, llena de dignidad y suspicaz ante el mundo exterior, hasta llevarle a su forma de cristianismo.

Porque la Iglesia donatista era «pura» en un sentido obvio y no particularmente exigente: se había conservado limpia *de* un crimen singular e incalificable, de la *traditio*, el sacrificio de la «Ley» cristiana; es decir, de un crimen perpetrado por gente absolutamente extranjera en un pasado convenientemente lejano[55]. Su casta de obispos «puros»

estaba compuesta, a menudo, por personajes notables que habían mantenido su prestigio en las ciudades romanas[56]. En opinión de sus congregaciones, estos obispos significaban la sucesión ininterrumpida de la «Iglesia de los mártires»: a un sacerdote donatista le dijo un ángel la «linea precisa de sucesión del cristianismo», y esta culminaba en el obispo de la ciudad[57]. En una sociedad que valoraba en mucho la pura continuidad física en la vida y en la muerte (al fin y al cabo, Mónica había deseado una vez «regocijarse con nietos carnales»[58] y había mantenido la esperanza de ser enterrada en su suelo natal)[59] estos obispos eran considerados «hijos de los mártires», tan cierto como que los despreciados católicos eran los «hijos de Ceciliano»[60]. La mayoría de estos mártires era constantemente resucitada, junto a sus tumbas, en peregrinaciones y en festividades multitudinarias que afirmaban la lealtad tenaz de la gente sencilla a sus venerados antecesores[61].

El arqueólogo está en situación optima de apreciar la fuerza del donatismo en Numidia, porque hay bastantes huellas que han dejado en el suelo las fuertes raíces que una comunidad de campesinos y pequeños burgueses habían creado para su religión[62]. Había dos «grandes iglesias» en Timgad y en Bagai[63], basílicas enormes con grandes almacenes, santuarios y posada para peregrinos[64], A la sombra de estas «ciudades sagradas» del donatismo estaban las laderas de las colinas salpicadas de pueblos que habían cobrado una idea nueva de importancia a partir de la nueva religión. Podían ahora jactarse de tener un obispo propio[65], y se unían para construir iglesias[66] que se convertirían en centro de intensas lealtades[67]; también se unieron, como solo dos pueblos pueden hacerlo, para repeler a los extraños[68]. Era «la grey del Señor», «llevado a asentarse en el sur»[69].

Tales eran, en resumen, las ideas que habían conformado a la Iglesia donatista. Estas ideas gozaban del apoyo difundido de la gente sencilla y, todavía en la época de Agustín, lo era también por intelectuales.

Agustín pensaba que tales ideas eran inadecuadas porque eran esencialmente estáticas. La Iglesia donatista era un grupo a la defensiva e inmovilizado por el anhelo de mantener su unidad. Un obispo donatista había dicho que la iglesia era como el Arca de Noé. Estaba bien aislada en el interior y en el exterior. Era impermeable: conservaba dentro el agua buena del bautismo y no dejaba penetrar las aguas corruptoras del mundo[70].

Para Agustín no era bastante que la Iglesia cristiana mantuviera una «Ley» sagrada. Esta postura habría condenado al cristianismo, como en opinión de Agustín había sucedido al donatismo, a quedar aislado igual que el antiguo Israel, satisfecho con guardar una alianza estática de «obediencia» entre Dios y ellos. Por el contrario. Agustín presentaba a la Iglesia católica como heredera de una voluntad y a punto de tomar posesión de vastas propiedades[71]. La expansión de la Iglesia estaba predestinada. La idea donatista de que la indignidad de algunos miembros había puesto en entredicho esta expansión, habiendo reducido, de momento, al continente africano a la «verdadera» Iglesia, causaba los mayores arrebatos de ira en Agustín[72]; porque pretender esto era lo mismo que permitir al libre albedrío de los débiles seres humanos que impidiera el paso a la omnipotencia y predestinación (*praedestinatio*) de Dios. «¿Vamos a mudar la predestinación de Dios?»[73]. Es en tales arrebatos de ira donde reconocemos con claridad al futuro expositor de la doctrina de la predestinación del elegido[74]. Agustín echara sobre la gran iglesia rival todo el desprecio lleno de augurios de un hombre que sabía que el curso inevitable de la

historia estaba de su parte: «Las nubes se amontonan con los truenos, pues la mansión del Señor será construida en toda la tierra, mientras estas ranas se quedan sentadas croando. ¡Los únicos cristianos somos nosotros!»[75].

Sin embargo, una iglesia en tan rápida expansión no podía jamás ser «santa» en ningún sentido que se manifestara de inmediato. En este punto pudieron los donatistas apelar a lo patente. Si se definía a la iglesia como «pura», si era la única corporación del mundo donde residía el Espíritu Santo, ¿cómo podía ser que sus miembros no fueran «puros»? Agustín, no obstante, era un hombre empapado en las formas de pensamiento neoplatónicas. La totalidad del mundo se le presentaba como un mundo en «devenir», como una jerarquía de formas imperfectamente realizadas, cuya cualidad dependía de la «participación» en el Mundo Inteligible de las Formas Ideales. Este universo estaba en un estado de tensión continua y dinámica en el que las formas imperfectas de la materia se esforzaban en «realizar» su estructura ideal y fijada, que solo captaba el espíritu. Lo mismo ocurría con la Iglesia a juicio de Agustín. Los ritos de la Iglesia eran innegablemente «santos» a causa de la cualidad objetiva de una iglesia que «participaba» de Cristo[76]. La «Iglesia verdadera» de Agustín no es solo el «cuerpo de Cristo» ni «Jerusalén celestial», puesto que también está hondamente teñida de las ideas metafísicas de Plotino[77] la Iglesia es la «realidad» de aquello que la iglesia concreta en la tierra no es más que una sombra imperfecta[78]. De tal modo, los hombres que administraban y eran objeto de esos ritos no hacían más que esforzarse imperfectamente en «realizar» esta santidad, «a imitación de una cierta sombra de la realidad»[79].

Así se recubren los ritos de la Iglesia de una objetiva y permanente validez, y existen independientemente de las

cualidades subjetivas de aquellos que «participan» en ellos: de un modo que Agustín jamás pretendió entender, los ritos físicos del Bautismo y de la Ordenación «imprimen» una marca permanente en el que los recibe, con completa independencia de sus cualidades conscientes[80]. Al mismo tiempo que escribía el *Sobre el Bautismo*, Agustín escribió las *Confesiones*. En ellas también se manifiesta y se retrata la juventud de un católico, salpicada de advertencias sobre el poder de los sacramentos, como la de aquel amigo maniqueo que fue bautizado mientras estaba inconsciente y, al recuperar el sentido, se encuentra extrañamente cambiado[81]; hasta su desarrollo intelectual se ve ahora penetrado, a cada paso, por la fuerza misteriosa del «nombre de Cristo»[82].

Agustín atribuía a los ritos concretos de la Iglesia católica una validez misteriosa y duradera, pero con objeto de hacer de la Iglesia campo de innumerables evoluciones personales. Al individuo católico no le «guardaban» más que los sacramentos y seguía teniendo ante sí los grandes procesos del crecimiento espiritual[83]. Una vez que se considera de este modo a la Iglesia visible, la especie de relaciones que podían establecerse entre sus miembros se vuelve inconmensurablemente más compleja y dinámica. Porque, como Agustín había descubierto, los donatistas resolvieron el problema del mal entre los hombres negándose, sencillamente, a establecer relación alguna con él. Ellos se habían retirado del contacto con una sociedad «impura» para cerrarse en un corrillo de iguales. Para Agustín no era bastante la inocencia; no significaba más que «un tercio» de toda la escala de las relaciones humanas a las que el buen cristiano debía exponerse[84]. Este ha de desempeñar una tarea triple: debe santificarse; tiene que coexistir con pecadores pertenecientes a su misma comunidad, tarea que implica humildad e in-

tegridad, y además, debe estar activamente resuelto a reprenderles y corregirles[85]. Las severas cualidades que los donatistas aplicaban meramente a los que estaban fuera de su círculo fueron, en la Iglesia católica, dirigidas hacia dentro: la «política exterior» dirigida exclusivamente contra el «mundo» externo a la Iglesia se convierte en un «frente nacional» contra lo «mundano» que hay dentro de ella.

La crítica de Agustín a lo que consideraba la actitud donatista contiene presupuestos de largo alcance, porque trataba a la comunidad católica como una comunidad esencialmente compuesta por dos estratos: esta comunidad tuvo siempre un elemento grande, e incluso predominante, de material humano aparentemente intratable, que rodeaba a un núcleo de «verdaderos» miembros. La línea divisoria entre los miembros «verdaderos» y «falsos» era, desde luego, invisible: este núcleo se endureció más tarde en el «número definido de los elegidos» de Agustín[86]. Pero Agustín consideraba a esta minoría selecta y no tenía dudas sobre los deberes prácticos que todo clérigo católico tenía que desempeñar: por encima, y en contra de la masa de los hombres, no solo tienen que ser inocentes y tolerar a sus compañeros, sino que también deben estar listos, siempre que sea posible, a pasar a la ofensiva con severidad moderada y con autoridad activa y paternal; «porque el linaje posee su especie propia de caridad»[87].

Mientras que la concepción donatista de la Iglesia tenía una cierta consistencia pétrea, la Iglesia de Agustín era como una partícula atómica: estaba compuesta por elementos móviles y era un campo de tensiones dinámicas con amenaza constante de explotar.

Su concepción de la Iglesia le había puesto al borde de una guerra de conquista. En el pensamiento de Agustín podían verse tenaces lazos que salían de la institución hacia la

sociedad romana. Los obispos ya dirigían grandes comunidades y Agustín había llegado a reconocer que tales comunidades respondían tan solo ante la severidad[88]. A fines del siglo IV, le era fácil a un ideal como este de autoridad activa el traspasar las fronteras de las comunidades católicas. Ya invisibles tentáculos como los sacramentos del Bautismo y de la Ordenación, que administraron en el cisma los donatistas, unían a los cristianos que quedaban en África con su auténtica propietaria, la Iglesia católica[89]. Porque estos sacramentos eran como los tatuajes que los soldados de los ejércitos imperiales llevaban grabados en el dorso de la mano[90] para ser identificados en caso de deserción: de igual forma, Cristo, Emperador de la Iglesia Católica, estaba investido para volver a llamar a las filas de su Iglesia a aquellos que habían recibido su marca[91].

Esta imagen refleja una cualidad de la época de Agustín. Era una época ruda, en la que se pensaba con demasiada facilidad en términos de disciplina y uniformidad militar. Los emperadores también eran devotos católicos y no fue más que cuestión de unos diez años el que empezaran a reunir a los desertores «espirituales» de las filas de la Iglesia católica[92].

C'est le premiere pas qui coûte. Agustín ya había dado un paso decisivo casi diez años antes de escribir sus primeros folletos contra los donatistas. Por ultimo, los donatistas consideraban a su Iglesia como una alternativa a la sociedad, como un lugar de refugio, igual que el Arca. Agustín creía que la Iglesia podía hacerse compatible con la sociedad humana en conjunto: que podía asimilar, transformar y perfeccionar los lazos existentes de las relaciones humanas. Agustín estaba hondamente preocupado por la idea básica de la unidad de la especie humana. Dios había creado a todos los hombres de uno solo, Adán, para demostrar que «nada está

más dividido por la discordia que esta especie humana en su estado imperfecto, a pesar de que nada fue tan claramente dispuesto por su Creador para que viviera en unión»[93]. La idea de un parentesco común con Adán es el molde en el que Agustín, de edad madura, verterá su continua preocupación por la amistad y por las relaciones verdaderas entre los seres humanos[94]. El sentimiento agudo de la necesidad de recobrar cierta unidad perdida es quizá la zona más distintiva de la mística de Agustín en la Iglesia católica. Los donatistas podían estar contentos de estar dentro del Arca mientras Agustín estaría afectado por un problema más hondo: la especie humana estaba dividida y la comunicación entre los hombres en sociedad era difícil. La imagen de la división de *las* lenguas en la Torre de Babel llegó a dominar en su mente[95]. La Iglesia católica era un microcosmos de la unidad restablecida de la especie humana, pues había unido ya las lenguas de los hombres en Pentecostés[96]; y no olvidemos nunca que Agustín, al fundar su monasterio, quiso recrear a su alrededor exactamente la misma comunidad que los apóstoles habían creado cuando recibieron el don del Espíritu Santo[97]. Tal monasterio había de ser un microcosmos de las relaciones humanas ideales que pudieran ser parcialmente restablecidas en la Iglesia católica.

Un hombre que percibe con intensidad que los lazos existentes entre los hombres de la sociedad están en cierto modo distendidos, pero que el grupo al que el pertenece puede consolidarlos y purificarlos, considera a la sociedad circundante como otro tanto de materia prima que hay que asimilar y transformar. Un hombre así será muy distinto del que cree que unicamente puede crear una alternativa a esta sociedad, es decir, un pequeño «Reino de los Santos», cobijado detrás de un obispo y único poseedor de una ley divina en un mundo hostil o indiferente[98].

Los escritos de Agustín contra los donatistas traicionan su asimilación creciente del depósito común de ideas al alcance de los cristianos africanos y, sobre todo, de la idea de la Iglesia como grupo claramente distinguido de la sociedad, señalado como única poseedora de una institución de ritos «salvadores». Detrás de estas ideas, sin embargo, sigue acechando el gran espejismo de los comienzos de su madurez, aún más fuertes por no haber sido nunca analizados en medio de una discusión. Esta era su imagen de la Iglesia católica tal como se le había presentado en Milán y en Roma. No era la antigua Iglesia de Cipriano, sino la nueva y en expansión de Ambrosio, elevándose sobre el mundo romano como «la luna creciente con todo su esplendor»[99]. Era una institución llena de confianza, internacional, establecida con el respeto de los emperadores cristianos, procurada por nobles e intelectuales[100], y capaz de llevar a las masas del mundo civilizado las verdades esotéricas de la filosofía de Platón[101] y una Iglesia dispuesta, no ya a desafiar a la sociedad, sino a dominarla. *Ecclesia catholica mater christianorum verissima*: «La Iglesia católica es la más verdadera madre de los cristianos…». «Eres tú quien somete las esposas a los maridos… mediante la obediencia fiel y casta; colocas a los maridos por encima de sus esposas; unes a los hijos con los padres mediante una esclavitud libremente aceptada y colocas a los padres por encima de sus hijos en piadosa dominación. Unes hermano con hermano mediante los lazos de la religión, aún más firmes y tirantes que los de la sangre. Ensenas a los esclavos a ser más leales con sus amos… y a los amos… a inclinarse más a convencerlos que a castigarlos. Juntas a ciudadano con ciudadano y a nación con nación, y juntas, sin duda, a todos los hombres en recuerdo de sus primeros padres, y no solo mediante los vínculos sociales, sino con cierto sentimiento de parentesco común. Tú ense-

ñas a los reyes a gobernar en beneficio de su pueblo y Tú eres quien advierte a los pueblos que sean más obedientes a sus reyes»[102].

XX
Instantia

COMO obispo que era, Agustín empleaba la mañana en hacer su papel de juez en procesos. Principalmente tenía que tratar con casos intrincados y llenos de rencor de herencias divididas. Era raro que entre hermanos se mostrara algún acuerdo sobre sus propiedades[1], y Agustín tenía que atender durante horas enteras a las apasionadas discusiones entre la familia de un campesino sobre cada uno de los detalles de la voluntad de su padre.

La atmósfera de la sala de juzgados acompañara a Agustín hasta la Iglesia cuando predique contra los donatistas. Leerá del Testamento de Dios que Cristo y su Iglesia debieran tener «las partes más supremas de la tierra en tu posesión»; y con la misma y tranquila confianza con que Mónica había exhibido una vez su mismo contrato matrimonial[2], presentara ahora el «contrato matrimonial» de Cristo y su Iglesia[3]. En conjunto, la campaña de Agustín contra los donatistas no muestra muchas trazas de moderación ecuménica; se parecía, por la fuerza que tenía, a la obstinación amarga de la gente humilde en un largo proceso familiar.

Desde el año 393 en adelante, Agustín y sus colegas pasaron a la ofensiva contra la Iglesia donatista, y tenía muchas razones para hacerlo. En Hipona estaban los católicos en minoría, y recientemente habían sido boicoteados[4]; el primer llamamiento de Agustín a las personalidades locales fue desairado[5]. Porque el donatismo, y no el catolicismo, era la Iglesia establecida en Numidia. Les parecía a los do-

natistas que la «paz de su Iglesia» había llegado[6], y que no había que hacer más que unas pocas concesiones para completar la absorción por su Iglesia «purificada» de la desdeñada y debilitada «Iglesia de los traditores»[7]. En Hipona, por ejemplo, habían sido corrientes, entre los grandes terratenientes locales, los matrimonios mixtos[8]. Era normal hacerse donatista para encontrar salida a un proceso[9]. «Dios esta tanto aquí como allí. ¿Qué diferencia hay entonces? Esta división no es más que resultado de las peleas pasadas de los hombres; a Dios se le puede venerar en todas partes»[10]. Incluso el anterior obispo católico de Cartago, Genezlio, había aceptado este callejón sin salida. Habían ganado reputación por su tolerancia entre los donatistas[11].

Tolerancia, no obstante, era la única cosa que Agustín no podía permitirse en Hipona; porque todas las presiones_de la vida social en su ciudad parecían favorecer la erosión gradual de la minoría católica por sus hermanos dominantes. Su campaña, por tanto, está marcada por las cualidades extremistas de un hombre que riñe una batalla por sus posiciones, cuesta arriba, contra las fuerzas del conservadurismo y del sentimiento humano común.

Agustín y Aurelio estaban también dedicados a una política de reforma interna de la Iglesia católica. Las decisiones tomadas en Hipona en el año 393 habían sido impopulares: muchos obispos las habían ignorado[12]. Cuando Agustín suprimió la *laetitia* el año 399, la fuerza de la reacción popular casi «hundió el barco»[13]. Tal defecto de su congregación podría, en conjunto, ser corregido en la Iglesia con los fríos vientos venideros de reforma[14]. Una política de cambio interno podría fácilmente haber originado un nuevo cisma si no se pudiera unir con perspectivas de una campaña contra un oponente formidable.

En el año 397 podemos ver hasta qué punto habían aceptado la resolución de Agustín sus colegas. Los lazos que unían al sacerdote católico con la sociedad que le circundaba fueron cortados: se prohibió incluso a los hijos de los clérigos que efectuaran matrimonios mixtos[15]; y a los mismos clérigos se les prohibió que hicieran donación alguna, o que dejaran algún legado a no católicos o incluso a parientes carnales[16]. Estos principios francamente confesionales habían de interponer una cuna hiriente en la sociedad africana. Precisamente entonces recibió Agustín una carta de su pariente, Severo. Severo era donatista: «Que beneficio hay en la buena salud temporal o en los lazos de sangre, si voluntariamente rechazas la herencia eterna de Cristo… Mas esta opinión no es mía, que no soy nadie… Son las palabras del mismo Dios Todopoderoso: Quien quiera que le repudie en este mundo donde es el Padre, le encontrará en el venidero como Juez»[17].

Se ha dicho algunas veces que el donatismo era un «movimiento de protesta» popular que amenazaba las bases del orden y el ala derecha romanos en África. Este concepto no hace justicia a la situación creada por Agustín y sus colegas entre los años 393 y 405. En este periodo el único «movimiento» venía desde arriba: es la repentina autoafirmación de la Iglesia católica y el endurecimiento de la autoridad imperial en África contra todos los no católicos. Trazaremos la trayectoria completa de un círculo vicioso que resulta demasiado familiar en la historia moderna —persecución doctrinaria desde arriba a la que no se puede contestar más que con violencia creciente desde abajo[18].

Agustín entró en escena como la voz de la Iglesia católica. Su polémica contra los donatistas revela un instinto insospechado para el periodismo[19]. Su caricatura del donatismo de su tiempo está compuesta con tal visión para el deta-

lle circunstancial que se la acepta demasiado a menudo por su valor facial, incluso hoy. En aquel tiempo, sin embargo, formaba parte de un uso de la propaganda sin par en la historia de la Iglesia africana. Porque Agustín vulgarizaba argumentos teológicos en forma de comentario de los sucesos del momento, constantemente repetidos y simplificados para un auditorio semiletrado[20], Agustín sentía el tono popular de la controversia y lo explotaba con gusto. Empieza su campaña escribiendo una canción popular[21] y cuenta a sus lectores, entre otros muchos bocados sabrosos de murmuración provinciana, como a un anciano obispo le hicieron bailar sobre el altar con perros muertos atados alrededor del cuello[22].

De este modo explotaba Agustín los problemas con que se habían enfrentado los donatistas desde su posición dominante. Entre el 394 y 395, por ejemplo, habían reprimido con éxito un cisma en su interior, el de los seguidores de Maximiano[23]. En su actuación habían apelado a las leyes imperiales contra los herejes, con objeto de recobrar las basílicas que estaban en manos de los obispos maximianistas; y habían reabsorbido a estos obispos sin rebautizarles. Agustín trabajo con todo detalle este incidente[24]. Mientras que los donatistas no podían absorber a sus cismáticos sin aparecer inconsecuentes, los católicos si podían[25]. Su solución, forzada al cisma maximianista, proveyó a Agustín de un precedente lleno de presagio: era un «espejo»[26] en donde el donatista podía contemplar el destino que su Iglesia merecía a manos de los católicos[27].

Ambas iglesias, en aquella época, tenían un pasado de violencia notable. Los católicos estaban implicados fatalmente en la persecución sin precedentes de la «Época de Macario»; y Agustín no podía eludir este recuerdo embarazoso más que haciendo públicas las brutalidades esporádi-

cas de un ala extremada de la iglesia donatista, los circunceliones[28]. Este extraño movimiento se parecía al de los marabúes o derviches del norte de África moderna: bandas de santones de ambos sexos que se trasladaban de pueblo en pueblo en un peregrinaje sin fin, manteniendo viva la memoria de sus mártires en entusiastas concentraciones alrededor de sus blancos santuarios encalados[29] —en una combinación de evangelista apasionado, gitano e itinerante[30]—. Todo intento de Agustín y sus colegas de subvertir el *statu quo* mandando predicadores a las zonas donatistas o, más tarde, usando de la fuerza contra las iglesias donatistas era mantenido en jaque por estas bandas. Comparada con la presión creciente de las persecuciones católicas, la violencia de los circunceliones había de dar siempre la impresión de ser desordenada y sin objeto; y en Hipona, de todos modos, tal violencia alcanzó su cima solo en respuesta al uso de la fuerza por los católicos[31]. Pero tales incidentes hicieron «titulares de primera plana». Estos aseguraron que las relaciones de Agustín con el donatismo llegaran a perpetuarse por historias de «atrocidades», tan impresionantes como las que informaron vívidamente y, hay que añadirlo, ávidamente, los periódicos ingleses en la época de la agitación campesina irlandesa del siglo pasado: graneros e iglesias destruidos[32]; mutilación brutal e ingeniosa de los renegados de «la causa»[33] o el asalto nocturno de una banda armada a un caserío aislado[34].

Sea como fuere lo que Agustín escribiera en conjunto sobre la iglesia donatista en Hipona, por lo menos se enfrentaba al principio con una situación parecida a la de la guerra fría: «Tú te quedas en lo que ya tienes. Tú tienes tu oveja y yo la mía. No te interfieras con mi oveja y yo no lo haré con la tuya»[35]. Agustín, por tanto, quería tomar la iniciativa sin incurrir en el odio de aparecer como agresor. Así sus cartas

a los obispos donatistas de los alrededores son escrupulosamente corteses, pero iguales que las notas diplomáticas entre las grandes potencias en la guerra fría. Agustín espera hasta tener una queja legítima: armado de esta queja, ofrece una conferencia y da a entender que si se rehúsa esta conferencia se sentirá libre de dar a conocer al mundo su versión del caso[36]. Es apenas sorprendente que los donatistas locales rechazaran tales aproximaciones clarísimamente diplomáticas.

En una ocasión, sin embargo, en el año 397, Agustín y Alipio tuvieron ocasión de visitar a Fortunio, el anciano obispo de Thubursicum Bure[37]. Los recibió una multitud emocionada, y los dos rivales se separaron en buenas relaciones; y Agustín admitió que «en mi opinión, tendréis dificultades en encontrar entre nuestros obispos otro cuyos juicios y sentimientos sean tan ponderados como los que hemos visto en este hombre»[38].

Tales encuentros eran raros y no eran posibles más que en el pequeño mundo de la diócesis de Agustín. Tenía que allanar las sospechas de sus vecinos si quería hacer algún progreso con sus rivales. Por ejemplo, despreciaría solemnemente toda intención de recurrir a la violencia de nuevo, como en la «época de Macario»[39]. Esta concesión diplomática habría de turbar más tarde a Agustín[40]. Porque en aquellos años, y especialmente desde el 399 hasta el 401, había visitado con frecuencia Cartago, donde se encontró en un mundo menos tranquilo y se movió entre hombres más despiadados. Sobre todo debieron afectarle directamente las emociones políticas de la época.

En el año 398, un usurpador local, Gildo, el Conde Moro de África, fue suprimido por el emperador Honorio. La atmósfera de una «purga» se cernió pesadamente sobre la provincia reconquistada. Nada de lo que se decía del rebelde

fracasado y de sus seguidores era demasiado malo. Un obispo donatista, Optato de Timgad, decano de la iglesia donatista en Numidia, fue antaño uno de los adictos a Gildo[41]. Como obispo de una ciudad de importancia militar, sorprende apenas que Optato hubiera prestado atención a Gildo[42]. Pero es típico del implacable periodismo de Agustín el que el obispo donatista apareciera como aliado próximo del hombre en quien todos podían ahora reflejar con toda seguridad la propaganda oficial llamándole «el enemigo más monstruoso del orden romano»[43].

El emperador afortunado, Honorio, era un católico devoto: sus tropas se habían incluso considerado protegidas por el fantasma de San Ambrosio[44]. Se esperaba del nuevo conde de África que eligiera a sus amigos con más cuidado: ningún otro obispo donatista que no fuera Severo, obispo donatista de Milevis y amigo íntimo de Agustín, se sentó en su mesa[45].

El primer grupo religioso en sentir los efectos de este repentino endurecimiento de la autoridad no fueron, sin embargo, los donatistas. El paganismo, tanto como el donatismo, era el enemigo tradicional de los obispos católicos. A principios del año 399, agentes imperiales llegaron a África a clausurar santuarios paganos[46]. Estallaron disturbios callejeros religiosos: en Sufes murieron unos 60 cristianos[47]; en el campo las masas católicas se mostraron tan violentas en la «purificación» en las grandes procesiones de sus santuarios paganos como lo fueron los circunceliones[48]. Agustín y sus colegas estaban en medio de esta tormenta. En Cartago predicó a grandes multitudes entre gritos como: «¡Abajo los dioses romanos!»[49]. Es la primera vez que le vemos, al hombre amante de la paz, intensamente sensible a la violencia, enteramente dominado por el nerviosismo, en cuyo desencadenamiento había colaborado su propia certe-

za apasionada. Porque la Iglesia católica había vuelto a demostrar que era el único grupo que contaba con el reconocimiento legal del emperador: «Tenéis que saber, amigos míos, como las murmuraciones (de los paganos) se unen con las de los herejes y los judíos. Heréticos, judíos y paganos han llegado a formar una unidad opuesta a nuestra Unidad»[50].

Muchos de los paganos más importantes encontraron aconsejable conformarse a la Iglesia católica. Uno de ellos, Faustino, quiso de este modo adquirir un cargo en Cartago. Con todo, en un sermón de considerable atractivo, Agustín incitara a su congregación a aceptar incluso una conversión tan abiertamente política[51]. Sermones como este son una repetición de la posterior justificación de Agustín a la forzada conversión de las comunidades donatistas. No es extraño, por tanto, que un observador donatista, Petiliano, obispo de Cirte, despreciara las continuas ofertas de negociación de los católicos como una nueva «guerra a base de besos»[52].

Esta excitación sin duda afectaba a Agustín hondamente. Sentía que estaba viviendo un momento de cambio en la historia largo tiempo antes predicho. Durante siglos los emperadores paganos habían perseguido a la Iglesia; en el espacio de una generación estos mismos emperadores habían desarraigado el vasto edificio de los dioses que los romanos habían extendido por el mundo[53]. Todo había sucedido, decía él, *valde velociter*, «extremadamente rápido»[54]. Leyendo su Biblia, Agustín había llegado a considerar los acontecimientos de alrededor suyo como parte de un proceso ineludible predicho mil años antes por Daniel en los Salmos y por los profetas de Israel[55]. La Iglesia católica se había extendido por todo el mundo: «estaba escrito; se ha vuelto realidad»[56]. Lo mismo pasaba con los emperadores roma-

nos. Ellos también habían aprendido a «subir al Señor con temor y estremecimiento», suprimiendo a los enemigos de su Iglesia[57].

Así, cuando Agustín publicó su primer tratado largo contra los donatistas, en ese preciso momento y probablemente en Cartago, había recorrido ya un largo camino desde sus primeros movimientos llenos de tacto como figura local en Hipona. El emperador cristiano tenía derecho a castigar las «impiedades». La nube tormentosa de una impresión forzada del donatismo puede que estuviera todavía distante, pero su contorno era claramente visible[58]. El rasgo más lleno de presagios de este camino era el sentido mortal de urgencia revelado por su autor: «La masa de los hombres mantiene su corazón en los ojos y no en el corazón. Si la sangre mana a borbotones de la carne de un mortal, cualquiera que lo vea queda disgustado; pero si las almas, alejadas de la paz de Cristo, mueren en el sacrilegio del cisma o de la herejía…, una muerte más terrible y más trágica y, dicho claramente, una muerte sin duda más muerte que cualquier otra, se ríen de ella por la pura fuerza de la costumbre»[59].

XXI
Disciplina

HABÍAN pasado treinta años desde que Agustín llegó a Cartago por primera vez como estudiante. Ahora, en el año 403, llegaba cargado de fama y odiado por sus enemigos. «Pues ¿qué soy yo? —dijo a la congregación católica— ¿Soy yo la Iglesia católica?… Me basta con estar dentro de ella. Vosotros (los donatistas) me calumniáis por mis antiguos malos pasos. Os creéis que eso es lo mejor que se puede hacer, ¿no es verdad? Yo soy más severo con mis propias equivocaciones que lo que vosotros hayáis sido nunca. Vosotros las barristeis; yo las he condenado. Estas pertenecen al pasado y son de todos conocidas, especialmente en esta ciudad… Como quiera que fuera entonces, ya ha pasado, en el nombre de Cristo. Lo que en mí critican no lo conocen. ¡Ay!, hay muchas cosas mías a las que podrían asirse: ¡les llenaría de intriga conocerlas! En mi pensamiento siguen ocurriendo muchas cosas: la lucha contra las malas tentaciones en tensión que dura todo el día, y el enemigo, que casi continuamente intenta hacerme caer…

»Hermanos, decid a los donatistas tan solo esto: ‘He aquí a Agustín…, obispo de la Iglesia católica… He aprendido a mirar a la Iglesia católica por encima de todas las cosas. No depositaré mi confianza en hombre alguno’»[1].

Los donatistas habían sido implacables defendiéndose. Aquellos de los suyos convertidos al catolicismo eran tratados con especial inmisericordia. El obispo de Bagai fue acometido y dejado por muerto por la congregación que ha-

bía abandonado para hacerse católico. Hacia finales del año 404 se había dispuesto por iniciativa propia a buscar una retribución de la Corte Imperial[2]. Enfrentados con tales violencias, muchos colegas de Agustín querían una solución firme y rápida, similar a la persecución del conde Macario[3]. Puede que incluso Alipio estuviera contra Agustín en esta cuestión[4].

Agustín no quería llegar tan lejos. Él no era un liberal e incluso sus primeras negociaciones a la persecución fueron dictadas más por la diplomacia que por principios. Pero era un obispo muy consciente, y en el año 404 seguía sin pensar que la Iglesia católica pudiera absorber a las congregaciones donatistas que ganara por la fuerza. Habría entonces demasiados católicos *ficti*, «falsos»[5]. En Hipona se había dado cuenta que la calidad de su misma congregación se había aguado ya seriamente por los semipaganos que se habían unido a ella en masa cuando el cristianismo se convirtió en la religión establecida[6]. Estos habían llevado consigo sus ritos primitivos, como el de festejar a los muertos, ritos que Agustín había combatido diez años atrás siendo sacerdote[7]. Así tenía todas las razones para considerar de mala gana la perspectiva de este paso gota a gota de «hipocresía» pagana convertido en inundación de donatistas resentidos que acostumbraban a emborracharse solemnemente en las festividades de sus mártires.

La prudencia de tales argumentos pudo prevalecer todavía en el concilio católico del año 404[8]: los obispos no pidieron más que protección policíaca[9]. Pero ya los obispos de Bagai habían llevado por su cuenta a la Corte Imperial una historia de las «atrocidades»[10]. En junio del año 405 se fijo un «Edicto de Unidad» radical en Cartago: se señalaba a los donatistas como «herejes» y, como tales, bajo las leyes generales contra la herejía[11].

Por toda su ampulosidad, este edicto fue de los rectos principios generales de la legislación romana en religión. Se refería solo a cosas externas. No forzaba a ningún donatista a que se hiciera católico, sino que la iglesia donatista era «dispersada» como un partido político moderno al que se declara ilegal. Se quitaba a los obispos donatistas y la iglesia pasaba a poder de los católicos; y Agustín había de encararse con la tarea ardua y desagradable de atraerse una congregación sin dirigentes[12].

Agustín aceptó, como un acto de la providencia, el cambio político que implicaba el edicto[13]. A principios del mismo año hasta escribió a Paulino sobre como «habla» Dios por medio de acontecimientos fuera del dominio de cada uno[14]. De hecho, Agustín había recorrido la mitad del camino hacia la aceptación de la coerción como medio de resolver el cisma donatista; y las nuevas circunstancias creadas por el edicto no hacían más que cristalizar una actitud que evolucionaba desde largo tiempo atrás. Pero la nueva política tenía que ser defendida agresivamente contra la batería de críticas coherentes y fácil de entender encarnada con igual celo por los obispos donatistas[15] y por simples maestros de escuela[16]: decían que era inaudito que un cristiano abogara por una política de persecución[17] y que Agustín se había retractado de sus palabras[18]. Agustín, en la replica a sus persistentes críticos, escribió la única justificación plena en la historia de la Iglesia antigua del derecho del estado a suprimir a los no católicos.

Algunos cambios profundos y ominosos habían tenido lugar en la postura de Agustín ante la Iglesia y la sociedad en sus diez años de episcopado. Las ideas de la gracia y de la predestinación, por ejemplo, habían arraigado más profundamente en él, y se replegaría sobre ellas ahora para paliar la situación en que se encontraba. Tenía que atraerse comu-

nidades de donatistas mal dispuestos, pero podía tranquilizarse en la creencia de que la gracia de Dios podía introducir un cambio en el corazón, incluso en personas que habrían entrado a la fuerza en la Iglesia católica. Dejo, por tanto, el problema de las conversiones falsas a Dios: hacer objeciones a la política católica porque provocara estas conversiones falsas, se convirtió, en opinión suya, en algo como negar el «poder de Dios»[19], que encontraría lo que le pertenecía entre las masas que se habían conformado de mal talante con la Iglesia católica.

La teoría y la práctica habían ido de la mano para reforzar el cambio de parecer de Agustín. Cuando volvió de Italia, quince años antes, había encontrado la comunidad africana media ajena y, como tal, «indigerible». Mas se había acostumbrado a los hábitos y costumbres que eran comunes a las jerarquías de ambas iglesias, de modo que la tarea de la absorción de la comunidad donatista no se le presentaba difícil en tanto grado[20].

Además, cuando Agustín se hizo sacerdote, conservo un cierto optimismo sobre la fuerza de la voluntad humana: el acto de fe seguía siendo un acto de elección consciente, y así dependía de agentes humanos como la instrucción correcta y razonable. Él había intentado reformar la piedad popular en este tiempo, porque creía que mediante la persuasión[21] y la supresión de los hábitos, que daban pie a falsas opiniones[22], podía convertir a una congregación de cristianos irreflexivos en otra de católicos buenos y «espirituales»[23]. Ahora estaba menos seguro. Parecía que había gran disparidad entre las circunstancias e intenciones humanas y el objetivo invulnerable de un Dios omnipotente. La habilidad de la Iglesia católica para extenderse rápidamente, por la fuerza, si era necesario, vino a depender menos de lo que un obispo consciente juzgase que fuera practi-

cable; porque la espina dorsal de esta Iglesia había llegado a consistir en una relación insondable entre Dios y el «número limitado» de sus elegidos: de cualquier modo que entrara ese elegido en la Iglesia concreta e imperfecta de la tierra, «*Dios puede injertarlos dentro de nuevo*»[24].

Para un donatista, la postura de Agustín ante la coerción era una negación flagrante de la enseñanza cristiana tradicional: Dios había hecho libres a los hombres para elegir el bien o el mal; una política que forzara esta elección era claramente irreligiosa[25]. Los escritores donatistas citaban los mismos pasajes de la Biblia en favor del libre albedrío que citaría Pelagio en época posterior[26]. En su replica, Agustín les dio ya la misma respuesta que daría a los pelagianos: el acto final e individual de la elección ha de ser espontaneo, pero este acto de elegir puede prepararse mediante un largo proceso que los hombres no eligen necesariamente por sí mismos, sino que les es impuesto, a menudo contra su voluntad, por Dios[27]. Este era un proceso correctivo de «enseñanza», *eruditio*, y «advertencia», *admonitio*, que podría llegar a incluir temor, la coacción y con molestias externas: «La coacción puede encontrarse en el exterior; es dentro donde se hace la voluntad»[28].

Agustín había llegado al convencimiento de que los hombres necesitaban ese manejo tan firme. Resumía su actitud en una palabra: *disciplina*. Agustín no consideraba a esta *disciplina*, como la mayoría de sus contemporáneos romanos más tradicionales hacían, y era la conservación estática de la forma de vida romana[29]. Para él, era un proceso activo de castigo correctivo, un «proceso de suavización», una «instrucción a base de molestias», una *per molestias eruditio*[30]. En el Antiguo Testamento había impartido Dios sus enseñanzas al díscolo pueblo elegido por un proceso semejante de *disciplina*, inspeccionando y castigando las malas

tendencias mediante series enteras de desastres por mandato divino[31]. La persecución de los donatistas era otra «catástrofe dirigida», impuesta por Dios y mediatizada en esta ocasión por las leyes de los emperadores romanos cristianos[32]; en el espíritu de Agustín no era esto más que un ejemplo especial de la relación de la especie humana en general con su severo Padre, capaz de «fustigar al hijo que recibe»[33], y con la indiscriminación bastante igual que el hombre que pega a su familia los sábados por la noche «solo por si acaso»[34].

Además la situación de la Iglesia católica en África, colocada a la fuerza en cabeza de otras comunidades mal dispuestas, se había aproximado a la del pueblo de Israel bajo el «yugo» de la ley Mosaica. Agustín insistía en que la ley también había sido impuesta claramente por la fuerza en la mayoría de los israelitas: se les había desligado, por temor, a permanecer en unidad compacta bajo la ley, aun cuando la importancia de la ley no hubiera sido extendida y amada más que por las pocas personas «espirituales» que había entre ellos[35]. Con todo, Agustín consideraba que este régimen, a todas luces coercitivo, había cumplido una misión importante: había desterrado de los judíos el gravísimo pecado del politeísmo; y era precisamente en los judíos de Jerusalén, centro de la unidad física impuesta del antiguo Israel, donde en Pentecostés se había destilado la unidad «espiritual» de la Iglesia[36].

En cuanto a las durezas y actos violentos con que se había mantenido la ley en el Antiguo Testamento, eran incidentes que hacía mucho tiempo que no impresionaban a Agustín. Los había excusado contra los maniqueos y, años antes, los citaría como procedentes de la persecución de los donatistas[37]. Había cambiado de parecer solo en un punto. Diez años antes había pensado que las eras anteriores a la

venida del cristianismo pertenecieron a una etapa más primitiva de la «evolución moral»[38]; y que en sus días el cristianismo era una religión puramente «espiritual». Se había elevado enteramente por encima de las sanciones físicas y la observancia forzada del «sombrío» pasado[39]. Ahora Agustín había dejado de estar tan seguro. Puede que el elemento «espiritual» fuera predominante en la Iglesia católica, pero se daba cuenta de que su unidad empezaba a abarcar a un vasto número de hombres «carnales», que vivían exactamente al mismo nivel moral que los antiguos israelitas y que, por tanto, no respondían más que ante el temor[40]. Esta era una conclusión profundamente pesimista. La historia de la humanidad no mostraba ahora señal alguna de ser un ascenso gradual, por «etapas», hacia una religión «espiritual»: la especie humana seguía yaciendo, «como un gran invalido»[41] en necesidad constante de lo que un gran historiador liberal llamo una vez, con gran desagrado, «el emplasto de París» de la autoridad[42].

La idea que Agustín tenía de la caída de la humanidad determino su actitud ante la sociedad. Los caídos estaban en necesidad de coacción. Incluso los mayores logros del hombre habían sido posibles mediante una «camisa de fuerza» de dureza incesante. Agustín era un gran intelecto, con un sano respeto por las realizaciones de la razón humana. Con todo, estaba obsesionado por las dificultades del pensamiento y por los procesos largos y coercitivos, que se remontaban a los horrores de sus días de escolar y que habían posibilitado su actividad intelectual; hasta ese punto estaba «dispuesto a doblegarse»[43] el espíritu humano caído. Decía que preferiría morir a volver a ser niño. No obstante, el temor de aquel tiempo había sido estrictamente necesario; porque era parte de la disciplina terrible de Dios, «desde las varas de los maestros de escuela hasta la agonía de los már-

tires», mediante el mal los seres humanos eran retirados a causa de los sufrimientos de sus desastrosas inclinaciones[44].

La prueba de tal actitud es lo que pensaba Agustín que sucedería si alguna vez se aflojaran las presiones de la sociedad: «Las riendas puestas en la licencia humana se soltarían y serían arrojadas lejos: todos los pecados quedarían sin castigo. ¡Derriba las barreras creadas por las leyes! La triste capacidad de los hombres para hacer daño y su prisa para la indulgencia con uno mismo se llenaría inmediatamente. Ningún rey en su trono, ningún general con sus tropas…, ningún marido con su esposa ni padre alguno con su hijo intentarían poner un alto, mediante castigos o amenazas cualquiera, a la libertad y al puro y dulce placer de pecar»[45]. Un hombre que había analizado recientemente con horror y obsesión manifiesta la fuerza de las motivaciones que le habían conducido en su adolescencia al acto completamente gratuito de vandalismo de robar peras, no era probable que subestimara la peligrosa fuerza del «placer dulce de pecar»[46].

Esta idea opresora de la necesidad de la coacción alarma más posiblemente a un hombre moderno que lo que alarmo a sus coetáneos. Lo que sorprendía a los donatistas, sin embargo, era lo resuelto que estaba Agustín a derribar las barreras, firmemente emplazadas en el espíritu del antiguo cristiano medio entre lo «sagrado» y lo «profano», entre las sanciones puramente espirituales ejecutadas por los obispos cristianos dentro de la Iglesia y las presiones múltiples (y a veces horrorosas) que en la sociedad romana ejercitaban los emperadores[47].

Fieles a su actitud defensiva, los donatistas no eran hostiles al Estado; tan solo pensaban que podían ignorarlo en lo que precisamente era más importante: en el mantenimiento

de una ley divina inmaculada[48]. El obispo cubría sus estrechos horizontes: era el único manantial apropiado de limosna[49], de exhortaciones y de castigos espirituales[50]. Decían que Dios había enviado a profetas y no a reyes a avisar al pueblo de Israel[51], porque «tan solo en la Iglesia debieran enseñarse los mandamientos de la ley al pueblo de Dios»[52].

Agustín, por el contrario, había más o menos admitido que el hombre, en su estado caído, necesitaba algo más que presiones puramente espirituales para alejarse del mal[53], Parte de su poder de obispo para «advertir» a la oveja descarriada de África se había resuelto «con el terror» de las leyes imperiales; y «la disciplina apostólica»[54] del obispo se había difundido por la sociedad, desde la promulgación de leyes de los emperadores hasta la flagelación, por los cabezas de familia, de los subordinados donatistas para subyugarlos a la Iglesia católica[55].

Puede ser que las primeras impresiones fueran las más duraderas en Agustín. Su primer contacto con los aspectos disciplinarios del catolicismo se había efectuado a través del profano fanatismo de su madre: había sido Mónica y no el obispo local quien había «excomulgado» a Agustín cuando era un joven maniqueo, impidiéndole que viviera en su casa[56]. En conjunto, era este un cambio portentoso, porque, dada la generosidad estudiada en los comentarios de Agustín a las funciones «restringentes» y «admonitorias» de la sociedad humana en su totalidad, les sería difícil a sus sucesores distinguir entre las fuerzas estrictamente religiosas que trabajaban por la unidad de la Iglesia católica y las presiones sociales que reforzarían esta unidad en una sociedad nominalmente cristiana.

Agustín puede ser el primer teórico de la Inquisición[57], pero no estaba en posición de ser un gran inquisidor. Porque, al contrario que un obispo medieval, no se inclina-

ba ante el mantenimiento del *statu quo* en una sociedad totalmente cristiana. No se enfrentaba con pequeñas sectas, temidas y odiadas por toda la comunidad, sino con un cuerpo de cristianos tan grande como su misma congregación y en muchas maneras muy similar a ella. Por tanto, la coerción religiosa, para Agustín, siguió siendo un tratamiento sencillamente correctivo: era una manera brusca de ganar de mano a sus curtidos rivales, más bien que un intento de suprimir a una pequeña minoría. Tenía que estar lleno de tacto y consciente: «Porque si solo se les aterrorizaba, sin instruirles al mismo tiempo, lo nuestro sería una tiranía inexcusable»[58]. Cualquiera otra interpretación de sus deberes en tal situación chocaba a Agustín hondamente. Un sacerdote hispano, Consencio, asustado por una «quinta columna» de herejía en su iglesia, escribió posteriormente a Agustín preguntándole si debía aprobar el uso de agentes provocadores para averiguar los nombres de los herejes. Agustín se enfureció ante esta «ingeniosa caza con trampas»..., «en lugar de hacerles caer en el lazo con falsedades, sería más fácil desarraigar su error con argumentos verdaderos; y está a tu altura bajar para escribir esto»[59].

Sin duda, después del año 405, Agustín había puesto en práctica lo que predicara a Consencio. Muchos colegas suyos supieron ser eficaces supresores del donatismo al mismo tiempo que grandes bribones[60]. El obispo católico de Hipona, Fiarrita (Bizerta), encerró a su rival en la cárcel durante años y procuro que fuera ajusticiado[61]. Incluso construyo una enorme basílica, a su mismo nombre, para celebrar victoria tan famosa; y Agustín predica en su dedicación, ¡tan cerca estaba de gente tan poco escrupulosa![62]. En Hipona, sin embargo, Agustín era libre de actuar según su carácter: cubrió las paredes de la basílica donatista con car-

teles que rezaban, otra vez, la justicia sobresaliente de su causa[63].

A pesar del consciente comportamiento de Agustín no se pudo evitar la violencia. Las leyes imperiales cayeron irregularmente sobre la sociedad africana. Interpusieron una muralla entre el rico y el pobre, entre la ciudad y el campo. Los donatistas se quedaron sin obispos y perdieron el apoyo de las clases superiores[64]. Un terrateniente, Celero, había hecho grabar en su honor poemas en el foro[65]. Ahora se encontró con que, por ser donatista, no podía tener cargos, no podía proteger su propiedad en litigios ni traspasarla por herencia con un testamento valido[66]. Por tanto, después del año 405, tal gente consideró que lo más prudente era conformarse a la religión establecida. Las presiones de una vida social común, de los matrimonios mixtos y de respetabilidad que, en días de más tolerancia, había militado contra Agustín en favor de los donatistas, hizo ahora que los ciudadanos más importantes se apiñaran alrededor de Agustín, al obispo católico apoyado por los emperadores[67].

Fuera de Hipona era distinto. Los donatistas habían establecido un clero rural numeroso y turbulento en las fincas y pueblos de sus alrededores. Estos sacerdotes no se aliarían con los circunceliones para enfrentar a la fuerza con la fuerza. El terrorismo circunceliano dejó abiertas las iglesias donatistas durante los «Días Penales»[68]. Cuando el obispo donatista, Macrobio, reapareció en Hipona hacia el año 404 era porque le habían obligado a vivir cuatro años como un proscrito en los pueblos primitivos de su diócesis: ahora llegaba a la cabeza de una masa de campesinos cuya lengua no hablaba siquiera[69]. ¡Era un destino extraño que esto aconteciera a un ciudadano de Hipona respetable y bien educado!

En las ciudades, por tanto, puede que la nueva política tomara un rumbo muy diferente del que marco tan plausiblemente Agustín: las leyes imponían «molestias» externas, tales que harían pensárselo dos veces a gente respetable antes de seguir donatistas; sencillamente, habrían inclinado la balanza del lado de Agustín. Fuera de Hipona, sin embargo, se había enfrentado a la coerción religiosa la violencia; y la disolución de la iglesia donatista amenazó en degenerar en una represión sangrienta de una rebelión campesina en embrión[70]. Los terratenientes católicos no dudaban en pasar a los circunceliones a manos de Agustín para ser «instruidos»; no hacían más que negociar con ellos sobre el terreno «como un bandolero cualquiera»[71]. Los empleados imperiales también, movidos por un honor romano primitivo al «sacrilegio», imponían automáticamente la pena de muerte a los donatistas acusados de mutilar sacerdotes o destruir iglesias[72].

Agustín se oponía en principio a la pena de muerte, porque excluía la posibilidad de arrepentimiento[73]. También quería evitarla por razones estratégicas: la ola de asesinatos había proporcionado a los católicos mártires auténticos; no quería conferir una oportunidad similar de sufrimiento junto a sus rivales[74]. Una carta apasionada y astuta escrita al procónsul de África en el año 408 muestra los elevados principios de Agustín, más traiciona también su falta de habilidad para poner alto a muchas ejecuciones[75].

Las leyes imperiales, sin embargo, tuvieron un resultado inesperado por Agustín. Le impulsaron al escenario por primera vez como figura local influyente. Como obispo católico era quien habría de administrar la propiedad de las iglesias donatistas; tendría que detenerse en las listas donatistas, los recibiría personalmente como conversos y habría de estar constantemente ocupado asegurándose de que las le-

yes fueran aplicadas[76]. Para algunos de sus colegas, esta fue una elevación demasiado peligrosa y solitaria. Posidio, como veremos, intento usar de su nueva autoridad bajo las leyes imperiales para suprimir una procesión pagana gentilicia en Calama: cuando la multitud de paganos le ataco, su congregación se quedó a un lado tranquilamente: pensaban, sencillamente, que su obispo y el clero se habían sobrepasado[77].

Agustín, por el contrario, se beneficio de este cambio. Habían pasado más de diez años desde que, siendo sacerdote, polemizo con Fortunato, el maniqueo. Entonces se habían enfrentado los dos antiguos amigos en suelo neutral, en unos baños públicos y frente a un auditorio de todas las religiones[78]. Ahora, cuando otro maniqueo, Felix, llegó a Hipona, Agustín se enfrenta con él desde su trono episcopal, en un «ábside de la basílica católica». Agustín se dirige a él, no solo como polemista, sino más bien como un juez de Paz. «No puedo mucho contar tu poder —replico Felix—, porque la posición del obispo es maravillosamente poderosa…»[79].

Agustín había cambiado. Hacia el año 408 le desafió un corresponsal lejano, Vicencio de Cartenas (Ténès), a que justificara su opinión presente sobre la coerción[80]. En aquella carta estaba en juego algo más que una teoría de la persecución: era la cualidad del pasado lejano de Agustín. Porque ambos habían estudiado juntos en Cartago. Agustín el maniqueo (porque el único padre de la Iglesia que había escrito en extensión sobre la persecución había sido miembro de una secta perseguida) se había convertido en obispo católico de Hipona. Vicencio había vuelto aún más al Oeste a ser dirigente de un grupo donatista separado, la secta de Rogato. «Te conocí, mi excelente amigo —escribió Vicencio —, como hombre dedicado a la paz y rectitud, siendo como eras muy alejado de la fe cristiana. Por aquel entonces te

ocupabas en intentos literarios. Pero desde tu conversión me han dicho… que has llegado a dedicar todo tu tiempo y energías a las controversias teológicas»[81].

Agustín era ahora un hombre que envejecía. «Ahora me conoces —replicó—, y que anhelo aún más el descanso y soy más celoso en su procuración que cuando me conociste de joven en Cartago»[82]. Captamos una visión rápida de Agustín en este momento en una carta larga y deprimida a Paulino de Nola:

«¿Qué puedo decir sobre la ejecución y la remisión del castigo en casos en los que no tenemos otro deseo que dirigir hacia adelante el bienestar espiritual de aquellos a quienes hemos o no hemos decidido castigar?… ¡Qué estremecimientos sentimos a causa de estas cosas, hermano mío. Paulino, santo de Dios!, ¡qué estremecimientos y qué tinieblas! Y pensemos que, refiriéndose a tales asuntos se dijo: *“El temor y el estremecimiento han venido a mí, y el horror me ha aplastado”. Y yo dije: “Oh, si tuviera alas como una paloma, volaría lejos y me sosegaría”*»[83].

XXII

Populus Dei[1]

Agustin predicaba a hombres que creían saber en que consistía la vida cristiana. El mundo en que vivían estaba situado «en las profundidades inferiores del universo»[2], pequeño depósito de desorden bajo la armonía de las estrellas[3]. Este mundo estaba gobernado por «poderes» hostiles y, sobre todo, por el «Señor de este mundo», el Diablo[4]. El cristiano, por tanto, se encontraba abocado a una lucha agónica, una *agon*. La pista estaba claramente delimitada, era el *mundus*. El enemigo era específico y exterior a él, el Diablo, sus ángeles y sus agentes humanos. El «entrenamiento» que recibía en la Iglesia habría equipado al cristiano para la merecida recompensa de la victoria en todas las competiciones, lo que era una «corona» en el otro mundo[5]. La gente más sencilla del tiempo de Agustín seguía siendo capaz de morir por su fe, inspirados en tales ideas: los mártires donatistas tenían visiones de coronas[6]; sonaban con librar una batalla agónica de horrible violencia[7] y anhelaban escapar de la «doble prisión, de la carne y el mundo»[8].

Agustín nunca puso en duda los amplios contornos de esta creencia. La idea de un mundo separado de la perfección y compartido por los seres humanos con «poderes» hostiles formaba parte de la «topografía religiosa»[9] de todos los hombres finos de la Edad Antigua. Agustín no hizo más que dirigir la lucha cristiana hacia dentro: el anfiteatro de ésta era el corazón[10]; era una lucha interna contra fuerzas del

alma; el «Señor de este mundo» se convierte en el «Señor de los deseos», de los deseos de los que aman este mundo y así llegan a parecerse a los demonios, esclavos a las mismas emociones que ellos mismos[11]. «No hay que acusar al Diablo de todo: hay veces que el hombre es diablo para sí mismo»[12]. Del mismo modo la victoria viene a depender de la adhesión a determinado manantial interno de fuerza, es decir, «quedar con Cristo», interpretado como un principio permanente del yo[13]. Porque cuando este Cristo «interior» se «duerme» la embarcación del alma ve su navegación perturbada por los deseos del mundo: cuando este Cristo «despierta en el alma» reina de nuevo la calma[14].

Una vez más, en sus sermones y en las *Confesiones*, vemos en Agustín al seguidor auténtico de Plotino. Enfrentado con una concepción popular semejante de la vida religiosa en los paganos, Plotino también se había recogido en el interior[15]. Había insistido en que el ascenso del alma no era, crudamente, un viaje material desde la guarida de demonios hacia la luz pura de la Vía Láctea, que no solo es «más profundo que mi más íntimo ser», sino que implicaba la realización de cierto principio latente dentro del mundo interior[16]. Plotino, por supuesto, llegó a una conclusión diametralmente opuesta a la de Agustín sobre la naturaleza de este principio interior; lo que para Plotino era la divinidad dentro del alma misma, se convierte para Agustín en Cristo, principio disociado del alma, y principio que no solo es «más profundo que mi más íntimo ser», sino que también está «muy por encima de mis más altas cimas»[17]. Mas ambos se oponen juntamente contra el ambiente de las ideas religiosas corrientes de su época. Y lo que Plotino se esforzó agónicamente en comunicar a un grupo selecto de discípulos de Roma, podrían oírlo todos los domingos los cristianos de Hipona y Cartago en los sermones de Agustín.

Podían leer incluso un librillo, escrito intencionadamente para ellos en un latín sencillo, *Sobre la agonía cristiana, De agone christiano*[18]. Con tal influencia en acción, la piedad latinocristiana no sería nunca más la misma.

Porque los límites del pensamiento de Agustín en sus sermones están señalados por su profunda adhesión al neoplatonismo. El amor al mundo, por ejemplo, es «condenado», no porque el «mundo» sea la guarida de los demonios, sino porque para el filósofo neoplatónico es, por definición, incompleto, pasajero y ensombrecido por la eternidad[19]. Toda la tristeza de los antiguos filósofos inundaría el lenguaje de Agustín cuando habla de esta transitoriedad. La existencia humana es «como una gotita de lluvia comparada con la eternidad»[20]. «Desde que empecé a hablar hasta ahora, se da cuenta de que ha envejecido; y, sin embargo, mientras estas ahí o mientras estás aquí, mientras haces algo, o hablas, te crece el pelo de la cabeza —nunca tan de prisa que necesites al barbero inmediatamente; de este modo se desvanece la existencia, y así va pasando la vida de uno»[21]. «Que pasen unos cuantos años; que el río se deslice por su cauce, como siempre ha hecho, atravesando muchos sitios y lavando siempre algunas tumbas nuevas»[22].

El concepto de la vida cristiana en Agustín está siempre determinado por esta antítesis de tránsito y eternidad. A veces se presenta la crucifixión bajo esta luz, como recordatorio de los límites necesarios que ya trazó con tanta pasión Plotino[23], entre la existencia incompleta, incumplida y desintegrada del «aquí» y la plenitud, permanencia y unidad del «allí»: «Puede que quiera ser feliz aquí, cuando aquí no existe la felicidad plena. La felicidad es una cosa real, excelente y grandiosa, pero tiene su región idónea. Cristo vino de la región de la felicidad y ni siquiera pudo hallarla aquí…»[24].

Por consiguiente no se podía considerar que el cristiano se acercara a Dios igual que se acercaría un luchador triunfante a un jurado imparcial para reclamar su premio[25]. El cristianismo debe ir con el anhelo de lo incompleto por completarse y de lo transitorio por alcanzar la estabilidad. Tal anhelo podría resquebrajar los ritos de la Iglesia africana y transformar sus asociaciones tradicionales. Los cristianos de Hipona encaminaban el bautismo cantando el salmo *Como el ciervo busca el agua de la fuente*[26] y esperaban que su ley instruyese sobre los poderes sedantes de las aguas que fluían en la pila bautismal. En lugar de ello, su obispo les enseñó a aspirar una cosa más fundamental, es decir, a Dios, considerado como una fuente, igual que Plotino habría nombrado a lo Uno «manantial inagotable y siempre fluyente»[27]. Agustín se lo dirá con toda certeza de un contemplativo. «Contemplad, algunas veces nos contenta una cierta dulzura interior. Y nuestro espíritu ha podido captar y entrever, por un fugaz instante, algo por encima de los cambios… y ahora tengo una sensación por todo mi ser de algo más allá del tiempo»[28]. «¡Ay, hombres codiciosos, que os satisface, si no lo hace el mismo Dios!»[29].

Agustín sabía cómo jugar con el terror al infierno de un auditorio[30]. Mas la sensación de la pérdida del ser querido, y no de castigo, es lo que quería comunicar especialmente: «Una mujer puede decir a su enamorado: ‘No lleves esa especie de capa’, y él no la llevará. Si le dice en pleno invierno: ‘Como más me gustas es con túnica corta’, él preferirá tiritar de frío que ofenderla. ¿Es cierto que ella no tiene poder alguno para infligirle castigo?… No, solo hay una cosa a la que él teme: ‘No volveré a mirarte’»[31].

Las congregaciones que oían predicar a Agustín no eran excepcionalmente pecadoras. Más bien estaban firmemente arraigadas en posiciones largo tiempo instauradas y en mo-

dos de vida e ideas a las que el cristianismo era marginal. Entre tal gente, el mensaje exigente de Agustín sufría meramente la fortuna del rio que fluye en un sistema complejo de irrigación: pierde su fuerza, en el espíritu de los oyentes, encontrándose con innumerables acequias al ser dividido en una red de pequeños diques[32].

Incluso la imaginación religiosa de estos hombres estaba rígidamente encasillada. Había dos mundos: este y el venidero. Cada uno era gobernado por sus gobernantes propios. Los dioses paganos, por tanto, eran casi imposibles de desterrar, ya que no eran dioses olímpicos clásicos sino «potencias» sin semblante. Estas potencias habían ocupado de forma creciente la brecha cada vez más abierta entre los asuntos diarios del hombre —sus enfermedades, deseos, ambiciones, la punzante sensación de ser víctima de influencias maléficas— y un Dios Supremo, ante quien, tanto los paganos como los filósofos cristianos se habían confabulado para hacer demasiado grandioso y distanciado en relación a la humilde ocupación de vivir en paz en este mundo[33]. Agustín se encontró completamente derrotado por este desdoblamiento de la imaginación de sus espectadores. Les habían dicho que el cristianismo era del otro mundo y mantendrían tal idea. Cristo era especialmente conveniente como un dios del mundo venidero: había que venerarle eternamente[34]. Sus ritos y emblemas —el bautismo y el signo de la Cruz— fueron contraseñas infalibles para abrir las puertas del otro mundo al creyente[35]. Mas este mundo tenía que ser dirigido por medios tradicionales de eficacia comprobada, es decir, por astrólogos, hechiceros y amuletos.

A nivel familiar también Agustín encontró la senda obstruida por actitudes inmemoriales. La congregación de Agustín no era especialmente disoluta; antes bien, al contrario: era corriente que una ciudad pequeña africana del si-

glo IV fuera una comunidad estrecha y puritana. Constaba de familias estrechamente unidas en las que la madre desempeñaba un papel dominante[36]. La falta de respeto a una madre impresionaba profundamente tanto a Agustín como a sus oyentes[37]. Lo que un hombre hacía dentro de su casa, sin embargo, se consideraba como asunto suyo. Se despreciaba a las prostitutas, se criticaba el adulterio pero (¡igual que Agustín de joven!) no pensaban en otra cosa que en tomar una concubina: «'¿De verdad puedo hacer lo que quiera en mi propia casa?'. Y te diré: No, no puedes. Los que así hacen van derechos al infierno»[38].

Agustín tuvo, sobre todo, que combatir la doble moral firmemente inculcada en aquellos hombres. Era una doble moral fortalecida por las leyes contra la esposa adultera, leyes que se habían hecho aún más opresoras en la era cristiana[39]. Agustín iba a insistir en que también las esposas pudieran esperar fidelidad en sus maridos. Es en esta cuestión, que afectaba más íntimamente a la estructura tradicional de la familia, donde vemos a Agustín en choque frontal con su rebano:

«No quiero que las cristianas casadas sufran bajo este estado. Os lo advierto, solamente os impongo esta regla y os lo mando: os lo mando en mi calidad de obispo vuestro y es Cristo quien manda en mí. Dios, cuya vista arde mi corazón, lo sabe. Sí, os lo digo que yo os lo mando. Después de tantos años hemos bautizado a muchos hombres con efecto nulo, si ninguno de ellos guarda el voto de castidad que hizo… Esta lejos de mi el pensar que no sea de tal modo. Hubiera sido mejor no haber sido vuestro obispo, en caso de que la cuestión fuera así. Pero confió y espero lo contrario. Es parte de mi dolorosa situación el estar forzado a enterarme de los adulterios y no poder ser informado de los hechos castos. Aquellas de vuestras virtudes que me causan gozo me

son ocultas, mientras que lo que me aflige es demasiado bien conocido»[40].

Había otra grieta en las ideas morales de los oyentes de Agustín que este no podía sanar, ya que era una grieta dentro de la misma ética cristiana. Las comunidades cristianas habían alcanzado un grado peligroso de «especialización moral»: Se dejaba una vida para el «perfecto» y otra para el cristiano corriente[41]. Y era precisamente este creciente abismo entre la minoría ascética y la jerarquía pasiva el que llevó la cristianización del mundo romano a un punto muerto.

Agustín y sus amistades estaban hondamente comprometidos en el movimiento por la vida «perfecta» en Occidente. Agustín experimentaba toda la emoción de compartir una revolución radical de los modelos de conducta de la minoría. Llegaban noticias de todo el Mediterráneo de proezas notables de renuncia de aristócratas romanos[42]. Mientras que su defensa de la vida matrimonial era muy consciente[43], su tratado sobre la virginidad era de lo más lírico[44], traicionando incluso rasgos de violenta galantería al defender la reputación de las monjas violadas en el Saqueo de Roma[45]. Como muchos hombres envueltos en un movimiento triunfante, pudo parecer que los avances rápidos de sus ideas en un frente estrecho compensarían e incluso eclipsarían el fracaso de la sociedad en conjunto: «'En los viejos tiempos', decís, 'no había tales ladrones de la propiedad ajena': Sí, pero… en los viejos tiempos tampoco hubo jamás gente que se desprendiera de lo suyo»[46].

Una sociedad que profesa una admiración tan grande a los santos puede ser desmoralizada para el pecado ordinario. La tendencia era contentarse con la santidad experimentada por otro (delegada) aislando y admirando a una casta reconocida de hombres y mujeres «santos» que vivían

una vida, cuyas exigencias se consideraban tan sobrehumanas como para estar prudentemente disociada de la vida corriente de hombres en el mundo. En la Iglesia de Agustín, por ejemplo, las vírgenes dedicadas estaban separadas por una balaustrada de mármol blanco puro[47]: sencillamente, la comunidad quería ver el talismán visible de santidad situado en lugar seguro, situado entre ellos y las elevadas vallas de sus «santos» obispos y sacerdotes[48]. Pero en el otro extremo estaba otro grupo: la masa solida e inamovible de los *paenitentes*, a los que había excluido de la comunión la disciplina penitencial rigurosa de la iglesia africana. Estos no mostraban inclinación alguna a volver a someterse a las elevadas exigencias de la vida cristiana. Y ellos eran los hombres corrientes del Bajo Imperio, antaño paganos y ahora cristianos bautizados, mantenidos al alcance de la mano en parte porque podían consolarse con la idea de que el perfeccionismo del obispo y sus monjes no era más que el de una minoría selecta: «Pensáis que estoy diciendo lo que digo siempre; y seguís haciendo lo que hacéis siempre… Qué haré, ahora que no soy para vosotros más que un viejo centinela: Cambiad, cambiad, os lo suplico. El fin de la vida es siempre impredecible y todo hombre se enfrenta con ocasión de caer. Os suplico, hermanos, aun cuando os hayáis olvidado de vosotros mismos, que tengáis piedad por lo menos de mí»[49].

Un obispo se entendía con su grey armado de muchas sanciones. El Juicio Final y el castigo eterno eran los «cuentos de comadre de los cristianos»[50] por excelencia. «Sucede muy raramente, en verdad casi nunca, que quiera ser cristiano alguien sin haber sido afligido por cierto temor de Dios»[51]. Agustín utilizo este temor y convirtió la celebración del aniversario de su propia consagración en un acto sombrío. «No me importa que esperéis algunas frases bien

dichas hoy. Es mi deber daros la debida admonición al citar las Escrituras: *No seáis lentos con el Señor, ni os demoréis día tras día, porque su ira llegará cuando no estéis apercibidos.* Dios sabe como tiemblo en mi trono episcopal cuando oigo esta advertencia. No puedo quedar callado, y quedó obligado a predicar sobre ello. Como temo yo, os lleno de temor a vosotros»[52].

De hecho, los momentos en que Agustín se separa de su rebano y le amenaza de este modo son raros, ya que tenía la certidumbre de que, como obispo católico, había reunido a su alrededor un grupo enteramente nuevo, el de los cristianos de Hipona[53] y que, consciente o inconscientemente, el predicador tenía que mantener unido a su auditorio quedándose en el punto medio de muchas cuestiones.

Agustín siempre consideró que estaba viviendo con un «pueblo» nuevo —el *populus Dei*, «el pueblo de Dios»— sucesor directo de una tribu unida y distintiva, el «pueblo de Israel». No era lo suyo prorrumpir en invectivas contra la sociedad romana en general: su primer deber era cuidar de lo suyo y mantener la unidad y la moral de su «pueblo», la congregación católica.

Así como el antiguo «pueblo de Israel», la congregación era una institución mixta. Las diferencias de riqueza y comportamiento eran absolutamente públicas. Notablemente insensible a la infidelidad y a la fornicación[54], el católico medio tenía una vista de lince para señalar al usurpador de tierras, al usurero y al borracho[55]. Igual que el salmista en el antiguo Israel, lo que le movía era menos una «conciencia de clase» moderna dirigida contra la dominación de la vida social de una ciudad por un grupo de hombres ricos y egoístas, que el hecho irritante de que tales notorios pecadores hubieran conseguido evadirse con ello: «*Me enojaba con los pecadores, al ver la paz de los pecadores*»[56].

Agustín tenía que guardarse unido a su grey, y esta no debía ganarse por la envidia. Tenía, por lo tanto, que proteger a los miembros impopulares más que excluirlos. Su idea profunda, por ejemplo, de la fuerza imponente de la costumbre, le hizo más indulgente con los borrachos que lo que su comunidad habría deseado[57]. Hay, sobre todo, pocas dudas en que la necesidad de mantener el sentido de la unidad en su grey, en especial contra las críticas donatistas, le condujo a disculpar y quizá incluso a confabularse con la tan real división ante ricos y pobres. Agustín se enfrentará raras veces con los ricos a la manera de Ambrosio[58]. Ambrosio dijo a su grey directamente que «el viñedo de Nabot podía ser una historia vieja, pero que ocurría todos los días»[59]. Prorrumpía en invectivas contra los terratenientes locales de Milán al modo de un patricio de cuna, sabiendo íntimamente lo que significaba ser muy rico en el Bajo Imperio y así, menospreciando a los que no pensaban en nada más que en enriquecerse aún más[60]. Agustín, por el contrario, pediría a menudo una tregua para discordias tan a desgana recibidas: «No es una cuestión de ingresos, sino de deseos… Mira al rico que está a tu lado: quizá tenga muchísimo dinero, pero ninguna avaricia; mientras que tú, que no tienes dinero, tienes muchísima avaricia»[61]. «Esforzaos en lograr la unidad, no dividáis al pueblo»[62].

Así, sentirse parte de un grupo le importaba mucho más a Agustín que denunciar a su congregación desde el exterior. Sabía que podía seguir el ejemplo de San Cipriano, aprovechando una época de calamidades públicas para denunciar los pecados de su congregación[63]. No obstante, cuando la época de tales calamidades llegó con el Saqueo de Roma, prefirió reunirse con sus oyentes, dirigiéndose a ellos como «conciudadanos de Jerusalén» y hablándoles, no del

castigo que merecían en el Juicio Final, sino de la vida futura, todos juntos, en «aquella dulce ciudad»[64].

Este es el secreto de la enorme fuerza de Agustín como predicador. Se preocupara primeramente de colocarse en medio de su congregación[65], apelando a sus sentimientos por él y reaccionando con inmensa sensibilidad a sus emociones, de modo que, mientras el sermón progresaba, les arrastraba hasta su propia manera de sentir[66]. Sabía identificarse suficientemente con su congregación como para inducirles a que se identificaran totalmente con él.

Agustín no estaba ni siquiera aislado materialmente de su auditorio, como estaría un predicador moderno subido en el púlpito por encima de los bancos donde se sienta la congregación. La congregación de Hipona aguardaba de pie durante el sermón mientras Agustín se sentaba, normalmente, en su *cathedra*. La primera fila, por tanto, se encaraba con su obispo aproximadamente a la altura de su vista y a una distancia de unos cinco metros[67]. Agustín hablaría directamente, improvisando el sermón. La fluidez natural de un latín vívido y puro sabía en ocasiones caer, con encantadora conciencia de ello, en algún término nada clásico, o se lanzaba a aleluyas de frases en rima y acertijos que deleitaban el oído de un auditorio iletrado[68].

Pero no había casi lugar en el modo de encajar los sermones de Agustín para el talante tranquilo del contemplativo. Un auditorio se identifica solo con un hombre excitado; y Agustín se excitaba con él; el anhelo vehemente de paz[69], el temor[70] y la culpa[71] eran las emociones ante las cuales reaccionaba su auditorio con gritos y rugidos[72]. Esto podía ser peligroso. Cuando Agustín predicó contra el pelagianismo, por ejemplo, vemos con demasiada claridad como Pelagio, el austero defensor de la independencia del espíritu consciente, era objeto de burlas por un hombre que sabía

entrar en contacto con las corrientes más turbias del sentimiento de una multitud, es decir, con su punzante culpabilidad sexual[73] y con su terror a los caminos insondables de Dios[74].

Sermones como este eran normalmente, sin embargo, actuaciones excepcionales ante la muchedumbre excitada de Cartago. Agustín estaba seguro de su papel básico. Este no era provocar la emoción, sino distribuir alimento. La idea de la fragmentación del pan de las Escrituras, de «alimentación de la multitud» mediante la exposición de la Biblia, idea ya enriquecida con complejas asociaciones, es fundamental en el concepto que tenía Agustín de sí mismo como predicador[75]. El chiquillo que había entregado a su «pandilla» bocaditos rosados[76] se encontró con que, como obispo, seguía dando: «Voy a alimentarme para poder daros de comer. Soy el criado, el que sirve la comida y no el amo de esta casa. Yo os presento aquello de donde yo saco mi vida»[77]. Como dijo a Jerónimo, no podría ser nunca un erudito bíblico «desinteresado». «Si cobro cualquier cantidad de conocimiento (en las Escrituras), se lo pago inmediatamente al pueblo de Dios»[78].

Para Agustín y sus oyentes la Biblia era literalmente la «palabra» de Dios. Se le consideraba como una comunicación singular, un mensaje singular en un código complicado, y no como una colección sumamente heterogénea de libros diferentes. Era, sobre todo, una comunicación que estaba intrínsecamente tan por encima del espíritu humano que para ser puesta al alcance de nuestros sentidos esta palabra tenía que ser comunicada por medio de un intrincado juego de «señales» (de forma muy parecida a como el terapista moderno entra en contacto con el mundo interior de un niño en relación a modelos significativos que surgen en juego con arena, agua y ladrillos): «El modo de enseñanza de la

Sabiduría elige la forma de insinuar como debería considerarse a las cosas divinas por ciertas imágenes y analogías al alcance de los sentidos»[79]. Y así, por este método, los incidentes más extravagantes del Antiguo Testamento se podrían tomar como «señales», que comunican de manera alusiva algo que podría explicarse en el Nuevo[80].

Una vez que se considera posible para algo más grande que nuestra certeza consciente la capacidad de comunicación humana, ya sea esta la personalidad «entera» consciente o inconsciente del moderno psicoanalista, o la palabra inefable del antiguo exegeta cristiano, una actitud similar a la de Agustín ocurre con toda naturalidad. Porque se considera a esta comunicación como traidora a sí misma por «señales» —por la imaginaria de sueños, por notas extrañas, por *lapsi linguae*; de hecho, por *absurdities*[81], que servían como advertencias, igual al exegeta que a Freud, de la existencia de profundidades ocultas y complejas.

El exegeta, por tanto, frente a la Biblia concebida como una comunicación de este tipo, se adiestrará en escuchar a la voluntad singular y oculta que se había expresado en la selección deliberada de todas y cada una de las palabras del texto[82]; porque en un texto sagrado «se decían todas las cosas exactamente como necesitaban ser dichas»[83]. Así, lo primero que ha de preguntar no es «que», «que era la naturaleza exacta de esta práctica religiosa particular en el Cercano Oriente», sino «¿por qué?»: «¿Por qué ocurre este incidente, esta palabra y no otra, precisamente en este momento del interminable diálogo con Dios?; y, por tanto, ¿qué aspecto de Su más hondo mensaje comunica? Como el niño que preguntaba la cuestión básica: «Mama, *¿por qué* es una vaca?». Agustín recorrerá el texto de la Biblia de tal modo que todos los sermones están salteados de «*Quare… quare… quare*». «¿Por qué?…, ¿por qué?…, ¿por qué?».

Veremos que la actitud de Agustín ante la alegoría resume toda la actitud ante el conocimiento[84]. Pero es posible que sus oyentes tuvieran razones menos complicadas para disfrutar de los sermones de su obispo. Porque, bajo esta luz, la Biblia se convertía en un rompecabezas gigantesco, igual que una vasta inscripción en caracteres desconocidos[85]. Tenía todo el atractivo elemental del acertijo: el de la forma más primitiva de triunfo sobre lo desconocido, que consiste en encontrar lo familiar escondido tras un traje ajeno. Los africanos tenían un amor particular y barroco por la sutileza. Siempre les gusto hacer juegos de palabras y sobresalieron en escribir elaborados acrósticos; la *hilaritas* —mezcla de emoción intelectual y puro placer estético en una notable ostentación por el ingenio— era una cosa que apreciaban grandemente[86]. Agustín les daba precisamente esto: les sabía mantener pendientes y fascinados mientras explicaba por qué hubo trece apóstoles y solo doce tronos donde pudieran sentarse[87]; Agustín podía comunicar a su congregación su ascenso contemplativo a Dios[88] y hacer saltar las lágrimas de todos los habitantes de la ciudad[89]; pero él había debido su posición de predicador «predilecto» al tan característico modo en que se arrellenaba en su sillón y, como inspirado maestro que siempre había sido, hacía que sus oyentes se identificaran con sus emociones al desenmarañar un texto difícil: «Voy a intentar desentrañar los secretos ocultos del Salmo que acabamos de cantar; y voy a desarrollar un sermón sobre él, para contentar vuestros oídos y vuestro espíritu»[90]. «Reconozco que esto *es* un problema. *Llamad, y se os abrirá*: llamad concentrándoos intensamente; llamad mostrando un interés agudo; llamad incluso por mí, orando por mí, ya que sacaría algo bueno de ello al habéroslo dicho»[91].

Por la rutina inconsciente de estos sermones es como llegamos lo más cerca posible a los fundamentos de las cualidades de Agustín como pensador. Visto en acción, a quemarropa, la impresión acumulada es aplastante. Agustín es en gran parte producto de una cultura que admiraba el completo dominio de los textos combinado con la gran sutilidad dialéctica en la interpretación[92]. Su memoria, adiestrada en los textos clásicos, era fenomenalmente activa[93]. En el mismo sermón podía moverse por toda la Biblia, yendo desde Pablo hasta el Génesis, pasando por los Salmos y volviendo y citando versículo tras versículo. Este método exegético, sin duda, que implicaba la creación de toda una estructura de ecos verbales que ligaban cada una de las partes de la Biblia, estaba particularmente indicado para enseñar un texto hasta el momento desconocido a un auditorio acostumbrado a memorizar de oído[94]. Y lo mismo que un maestro de escuela, Agustín tendía a presentar la Biblia como una serie de esquemas. No deja ni por un instante distenderse la impresión de un intelecto de agudeza tremenda. Esta dura cualidad intelectual, tenaz hasta el punto de emplear subterfugios, era lo que Agustín cotizaba más de sí y más eficazmente comunicaba a su auditorio. Era el secreto de su estilo cotidiano, del estilo «subyugado»: «Cuando este resuelve problemas excepcionalmente difíciles, se presenta con una aparición inesperada y demuestra que el orador puede expresar formulaciones singularmente penetrantes de modo repentino; cuando golpea en el punto débil del adversario y es capaz de exponer como falso un argumento que había parecido incuestionable, y todo esto con determinado toque estilístico… puede provocar un aplauso tan entusiasta que difícilmente podía considerarse ‘subyugado’»[95].

Pero, sobre todo, Agustín tiene un sorprendente poder de integración. Podía comunicar a la perfección la idea básica

del «Verbo» en la Biblia como un todo orgánico. Sus hermosos sermones sobre los Salmos son absolutamente únicos en la literatura patrística; ya que para Agustín cada salmo tenía un «cuerpo singular de sentimiento, que vibraba en todas sus silabas»[96]. Cada Salmo podía, por lo tanto, considerarse como un microcosmos refractario en el exótico espectro de un poema hebreo. Agustín divaga raras veces: se «desenvuelve»[97]. Un solo incidente como la yuxtaposición de Cristo y Juan Bautista se «desenmaraña» de manera que las implicaciones de la frase de Juan: «*Él crecerá; y yo tengo que discurrir*» se extienden por toda la Biblia y llegan a reflejarse incluso en el ritmo de las estaciones: «Se podrían decir muchas cosas sobre San Juan Bautista, pero nunca acabaría de contároslas, ni dejaríais de atender. Entonces, permitidme que las complete en pocas palabras: el hombre tiene que ser humillado y Dios debe ser enaltecido»[98].

Esta idea de que el incidente particular es el vehículo por el que puede expresarse un todo orgánico, da idea de la belleza de la exégesis de Agustín. Ya que, al igual que con incidentes de su propia vida en las *Confesiones*, la significación aparece bajo la luz, de repente, en un detalle pequeño. El poder del Hijo Prodigo «se apoya sobre sus hombros»: es Cristo colocando su yugo sobre el cristiano, y por un instante vemos el incidente como lo vería Rembrandt: cada línea de la tosca figura del viejo cargada de significado. «En cualquier sentido, la importancia deriva de la inmanencia de la infinitud en lo finito»[99].

Agustín predicó de esta manera treinta y nueve años. La experiencia le influyo hondamente, porque Agustín se acerco a su posición de predicador considerables recelos. Era un contemplativo en la tradición austera de Plotino y llegó casi a considerar el mismo hecho de hablar como una caída del alma lejos de su acto interno de contemplación[100]. «Nada

me parece mejor, nada me es más dulce que mirar el Tesoro Divino sin ruido ni apresuramiento: eso es lo mejor y lo más dulce. Tener que predicar, que atacar, que lanzar advertencias, que edificar y sentirme responsable de cada uno de vosotros, es una pesada carga, un gran peso sobre mí, un trabajo penoso»[101].

Como es a menudo su caso, Agustín usaba de esta tensión tan creadoramente, precisamente porque así podía sentir fuertemente los polos opuestos que había dentro de sí. De este modo, la comunicación le fascinaba. «Porque mi propio modo de expresarme casi siempre me desconsuela. Estoy ansioso por hacer lo mejor posible, tal como lo siento dentro de mí, antes de expresarlo en palabras: y cuando veo que es menos impresionante de lo que había creído, me entristezco, porque mi lengua no puede revivir lo que siente mi corazón»[102].

La enorme presión que resultaba de la necesidad de comunicación hará nada menos que desmontar el elaborado andamiaje de la antigua retórica. Porque, como Agustín alcanzó a ver al fin de su vida, la retórica había consistido en pulir un producto final, el lenguaje mismo, a tenor de reglas elaboradas y sumamente conscientes[103]. La retórica ignoraba el problema básico de la comunicación: los problemas que se le plantean al hombre que se muere por averiguar un mensaje o por un profesor que quiera que su clase comparta sus ideas[104]. La inmediatez era el nuevo criterio de Agustín. Dada alguna cosa digna de decirse, el modo de decirla seguiría naturalmente un acompañamiento inevitable y no abstracto de la intensidad del que habla[105]: «El hilo de nuestro discurso sigue vivo gracias al mismo goce que tenemos al decir lo que estamos diciendo»[106]. El impacto también era inmediato, ya que el estilo del orador no se consideraba como un armazón armonioso de piezas prefabrica-

das, que el experto pudiera reducir a pedazos, sino más bien la unión inseparable de forma y contenido al calor del mensaje, de modo que «es desperdiciar el tiempo decir a alguien que una cosa es digna de admiración, si este alguien no la siente»[107]. Si leemos en las *Confesiones* algunos pasajes de platónico lirismo y lo comparamos con el lenguaje pomposo con que Agustín expresa las mismas ideas en uno de sus diálogos filosóficos más clásicos, vemos inmediatamente que la lengua latina ha sido fundida y se ha encendido con la llama casi cotidiana de los sermones de Agustín[108]. Es precisamente esta pasión la que le gustó de los profetas hebreos. Su oído era sensible al encanto de un lenguaje exótico, y una sintaxis pura, al fin y al cabo, no estaba tan lejos del púnico que debió escuchar (y al que se referiría muchas veces como cierto sustituto de su ignorancia del hebreo)[109], al rezo atractivo de las frases reiteradas de los Salmos[110] o a los nombres de las ciudades israelitas que tachonaban algún pasaje como «luminarias»[111]. Pero vio sobre todo en los profetas a hombres como él mismo: hombres que llevaban un mensaje a todo un «pueblo» —«martillo que hace pedazos a las piedras»—[112].

Agustín vivía las emociones a las que apelaba. En su madurez le preocupó cada vez más la idea del «cuerpo místico» de Cristo, cuerpo del que Cristo era la cabeza y todos los verdaderos creyentes, los miembros[113]. Para un platónico, la unidad del cuerpo era sobre todo una unidad de sensaciones: el alma era el centro del cuerpo, porque únicamente ella era el núcleo donde se experimentaban todas las emociones del cuerpo[114]. Fue esta doctrina la que posibilitó a Agustín la toma de contacto con las vastas reservas de sentimientos que había en las Escrituras Sagradas[115]. Porque vistos bajo esta luz, los Salmos eran las memorias de las emociones de Cristo y sus miembros. Igual que Él se había

encarnado humanamente, así se había abierto sitio al sentimiento humano por voluntad propia[116]. Estos sentimientos solo se insinúan en los Evangelios. Cristo es en los sermones de Agustín, a menudo, la figura pálida e impasible de los mosaicos romanos tardíos: su Crucifixión es un acto solemne y ponderado de poder, el «sueño de un león»[117]. Pero cuando se inclina sobre los Salmos, Agustín saca de ellos un depósito inmensamente rico de emociones humanas, ya que en ellos estaba Cristo, hablando directamente por boca del apasionado rey David. El canto del fugitivo desesperado de la ira de Saúl es la narración interna de la Pasión: «El abatimiento me inundo y me dormí»[118]. «Su voz en los Salmos —cantando alegremente, gimiendo, regocijándose con la esperanza, suspirando desde su estado presente— la que desearíamos conocer íntimamente, sentirla totalmente y hacerla nuestra»[119].

También la voz de Agustín tomará tonos más ricos a las puertas de la vejez, especialmente en los sorprendentes sermones que predicó cuando tenía sesenta años sobre la «Ciudad de Dios». Su concepto de los lazos del sentimiento humano se hará más intenso, y una mayor seguridad del placer de su auditorio y de su capacidad para el amor y el temor se filtrará en su predicación. En estos sermones empezamos a oír los cantos de África[120]. La «dulce melodía» de un salmo cantado por las calles[121], las «serenatas»[122] y, sobre todo, los extraños y rítmicos cánticos de los trabajadores en los campos. Son estos cánticos del campo los que por fin proporcionarán a Agustín, el austero obispo neoplatónico, una imagen digna de la plenitud de la Visión de Dios: «Así, los hombres que cantan de este modo —en la cosecha, al recoger las uvas, o en cualquier tarea que los absorba totalmente— pueden empezar por mostrar su contento en cantos con letra, pero pronto se llenan de tal felicidad que

no pueden seguir expresándose con palabras y, dejando a un lado las sílabas, entonan un jubiloso cántico sin palabras»[123].

XXIII

Doctrina christiana[1]

Cuando se sentó como obispo en su *cathedra* con un libro abierto sobre las rodillas, Agustín no se encontraría en una posición muy diferente a la que había estado acostumbrado en su anterior carrera. Volvía a ser el maestro exponiendo el texto venerado. En el primer retrato que se conserva de él, le vemos sentado, como el hombre educado típico de su época, con los ojos fijos en un libro[2]. Hasta cuando miraba alrededor suyo en la iglesia, lo que veía en las paredes no eran las brillantes innovaciones de los mosaicos romanos tardíos, sino aún más páginas abiertas; las escenas y los versos que había escrito en ellas serían el «libro» de su congregación[3]. Como romano tardío de letras hasta la médula que era, incluso el mundo de la naturaleza no era más que una «pantomima» de Dios[4]: lo que le interesaba mucho más era la palabra hablada, las palabras de Dios dedicadas a un libro, «con una elocuencia, una enseñanza de la salvación perfectamente apropiada para emocionar los corazones de todos los aprendices»[5].

No podemos evitar el dar cuenta del grado hasta el cual la «elocuencia Divina» es la elocuencia del escritor romano tardío. Porque nadie más habría hecho semejante culto a velar su significado. Semejante hombre vivía entre colegas entendidos, que se habían embebido demasiado en demasiado pocos libros[6]. Ya no necesitaba seguir siendo explícito: solamente significados ocultos[7], palabras raras y difíciles[8] y elaborados circunloquios[9] podían ahorrar a sus lectores el

aburrimiento, el *fastidium*, y salvarles de esa pérdida de interés por lo obvio que aflige al hombre superculto[10]. Creería (con André Gide entre otros) que la pura dificultad de una obra de literatura la hacía apreciable, modo siniestro de pensar para una época en la que los hombres educados tendían a formar una casta, y rechazaban al extraño mediante su posesión de los autores antiguos. Sobre todo, el canon estrecho de los autores clásicos se recargó con un halo de «Sabiduría»: una agilidad intelectual absolutamente ajena al hombre moderno, tendría que desplegarse constantemente para sacar a la luz el tesoro inagotable que, se sentía, debía yacer oculto en una cantera tan dificultosa[11].

Por consiguiente, cuando Agustín quería justificar el método alegórico de interpretación, con el cual extraía unos significados tan profundos de un texto tan oscuro y difícil de manejar como el Antiguo Testamento, siempre podía apelar a los gustos de su auditorio. Pero este gusto general no puede explicar plenamente la adhesión al método alegórico. Porque, a pesar de su difusa penumbra, moda general en la expresión críptica, el método alegórico apropiado había sido confinado a una zona precisa de la cultura antigua, a la interpretación filosófica de los textos sagrados paganos, judíos y cristianos[12].

La idea de la alegoría había llegado a resumir una actitud seria ante las limitaciones del espíritu humano y ante la naturaleza de las relaciones entre el filósofo y los temas de su pensamiento. Estas eran unas relaciones distintivas. El filósofo religioso exploraba un mundo espiritual que era por su misma naturaleza «eternamente maravilloso, y eternamente inaccesible»[13]. No se le debía hacer «insípido con veracidad» mediante afirmaciones baldías, sino que el espíritu debía maniobrar de insinuación a insinuación, abriendo con cada descubrimiento aun mayores profundidades. Los peo-

res enemigos de tal examen, desde luego, eran la superficialidad, el peso muerto del sentido común y los estereotipos habituales que hacían que un hombre dejara de sorprenderse y emocionarse, velando, por tanto, las complejidades más vertiginosas con la patina de lo obvio. Veamos el problema del tiempo: «Estamos siempre hablando del tiempo y de los tiempos… Son las palabras más sencillas y corrientes y, sin embargo, son profundamente oscuras, y su significado está aún por descubrir»[14].

La Biblia ha sido igualmente «velada» por Dios con objeto de «ejercitar» al buscador. Esto es una prueba amarga igual que podría serlo un problema filosófico: el superficial se contentaría con lo obvio, con la «letra», mientras que solo el hombre profundo podía captar el más oculto significado, el «espíritu». Nadie podía acusar a Agustín de querer ser superficial. Mientras que Ambrosio consideraría que el Salmo 118 era «tan claro como el día»[15], a Agustín le parecería «tanto más profundo cuanto más obvio parece»[16]. Porque detrás de la simplicidad engañosa de las construcciones hebreas, había elegido ver la gran complejidad de sus ideas sobre la gracia y el libre albedrío, veladas para una mente menos curiosa, como una fuente de admiración para el filósofo.

Esta era la función que la mayoría de los filósofos antiguos habían asignado a la alegoría[17]; que fácilmente podía transformarse en una justificación del esfuerzo por el esfuerzo mismo. Agustín, sin embargo, fue más allá: y logro una explicación singularmente comprensiva de la razón por la que la alegoría fuera necesaria en primer lugar. La necesidad de un lenguaje semejante de signos era resultado de una dislocación especifica de la conciencia humana. En esto Agustín toma una posición análoga a la de Freud. En los sueños también se dice que un mensaje directo y poderoso

se disfraza por algún mecanismo psíquico en una multiplicidad de «signos» tan absurdos e intrincados, y sin embargo tan susceptibles de interpretación, como los pasajes «absurdos» y «oscuros» de la Biblia. Ambos, por consiguiente, suponen que la proliferación de las imágenes se debe a algún acontecimiento preciso, al desarrollo de alguna falla geológica a lo largo de la consciencia hasta aquí no dividida: para Freud esto es la creación del inconsciente por la represión; para Agustín, es el resultado de la Caída[18].

Porque la Caída había sido, entre muchas otras cosas, la caída desde el conocimiento directo hasta el conocimiento indirecto a través de signos. La «fuente interior» de certeza se había secado: Adán y Eva se encontraron con que solo se podían comunicar entre sí con el embarazoso artificio del lenguaje y de los gestos[19]. Agustín estaba preocupado, especialmente, por la coexistencia de estos medios necesarios pero defectuosos del conocimiento por «signos» con relámpagos de certeza directa. Había seguido siendo un filósofo en la tradición platónica. Los sabios, tanto paganos como cristianos, habían podido elevarse sobre las cosas materiales hasta «una inefable realidad captada solamente por el espíritu», «durante un momento, como una luz cegadora, como un relámpago resplandeciente a través de densas tinieblas»[20]. Con todo, Agustín había encontrado dolorosamente pasajeras semejantes experiencias: «Tu reflejaste la debilidad de mi mirada, cegándome con demasiada fuerza, y quede sacudido por el amor y el temor... Y aprendí que *Tú has curado a los hombres de la iniquidad, y Tú hiciste que mi alma temblara como una mariposa*»[21]. La idea de la Visión de Dios, constantemente expresada por Agustín a través de los Salmos, se teñirá de los distantes ecos de una mezcla semejante de fascinación y temor que, en el Antiguo Oriente, siempre había rodeado a la «serenidad de Dios».

El remedio era sencillo: «Mientras tanto, que sean las Escrituras la *serenidad de Dios*»[22]. El abismo que separaba la conciencia directa de Dios de la dislocada consciencia humana, como si estuviera «reprimida» por la Caída, había sido misericordiosamente salvado por la Biblia, mediante una maravillosa proliferación de la imaginería. Fue como si la vista hubiera buscado descanso del cegador sol africano en el frío resplandor de un cielo nocturno[23].

Este era el molde en el que Agustín vertió su vida intelectual en su edad madura: un espíritu que antaño esperara adiestrarse para la Visión de Dios por medio de las Artes Liberales, alcanzaría ahora el descanso en la masa solida e intratable de la Biblia cristiana. Por esta razón, los tres últimos libros de las *Confesiones* son de muchas formas la parte más estrictamente autobiográfica de todo el libro. Al tomar la forma de una exégesis alegórica de los primeros versos del Génesis, indican exactamente que había llegado a considerar Agustín como la esencia de su vida de obispo: «Dadme, pues, espacio para mis meditaciones sobre las cosas ocultas de Vuestras Leyes, y no las cerréis rápidamente de nuevo a quienes llaman a esa puerta. Por algo has querido Tú que se escriban tantas páginas en secretos velados… Completad vuestra obra en mí, oh Señor, y abridme estas páginas»[24]. No hay ninguna duda en que, como Agustín utilizaba la Biblia, era el combustible de un horno explosivo, porque al interpretar tanto de ella como alegoría, Agustín encontraba en ella todo lo que había cotizado de su labor intelectual: la actividad febril, la emoción del descubrimiento y la perspectiva de un cambio infinito en la búsqueda de la Sabiduría por el filósofo: «La aparición de la verdad mediante signos tiene un gran poder para alimentar y abanicar ese ardiente amor por el que, como bajo una ley de la gravedad, fluctuamos de arriba abajo hasta nuestro lugar de des-

canso. Las cosas presentadas de este modo mueven y suavizan nuestro afecto mucho más que si hubieran aparecido en frases vacías… Es difícil esclarecer el por qué de esto… Yo creo que las emociones se encienden menos fácilmente mientras el alma está absorbida completamente por las cosas materiales; pero cuando se la lleva a los signos materiales de realidades espirituales, y marcha desde ellos a las cosas que representan, cobra fuerza precisamente de este mismo acto de pasar de uno a otro, igual que la llama de una antorcha, que arde con más brillantez cuando más de prisa se mueve…»[25]. Unos veinte años más tarde, Agustín había compuesto ya un vasto comentario sobre el Génesis, el *De Genesi ad litteram*, y había saqueado las Escrituras en los primeros libros del *De Trinitate*. Podía escribir con experiencia propia: «Porque es tanta la profundidad de las Escrituras cristianas que, aun si intentara no hacer otra cosa que estudiarlas desde la niñez hasta la senectud, con el ocio más pronunciado, el celo más incansable y con mayor talento del que poseo, seguiría progresando y descubriendo sus tesoros…»[26]

Agustín escribió esto en el año 411 a un joven pagano que estaba empapado en los clásicos. Fue el desafío más directo que podía haber hecho a aquel hombre: para Agustín suponía que también los cristianos poseían un clásico tan inagotable y absorbente como Virgilio y Homero habían sido para los paganos. Su Biblia podía también formar a un hombre con todo lo que necesitaba para la vida. Solo su texto podía convertirse en el centro de toda una literatura auxiliar. En una época en que la cultura se consideraba exclusivamente como la comprensión de un texto clásico, la Biblia era nada menos que la base de una «cultura cristiana», una *doctrina christiana*[27].

No solo implicaría, de esta forma, el estudio de la Biblia una especulación teológica mediante un método alegórico, sino que podía exigir todo un rango de temas literarios que desconocían los lectores clásicos; como el conocimiento del hebreo, el de la historia del antiguo Oriente Medio, e incluso el conocimiento de las plantas y los animales de Palestina[28]. También haría proseguir los viejos métodos: durante los días tenebrosos, el maestro de escuela clásico, el *grammaticus*, se encontraría con que su posición vital en la cultura, como expositor de la interpretación precisa de un texto por métodos gramaticales, había sido asegurada por el *imprimatur* del obispo de Hipona[29]. Por tanto, está latente un ambicioso programa de nuevo aprendizaje en una obra que Agustín empezó a escribir de edad madura, *De doctrina christiana*, comenzada en el 396 pero dejada sin terminar hasta el 427[30].

El *De doctrina christiana*, sin embargo, no era un esquema de largo alcance para estudios bíblicos independientes, porque Agustín vivía en una época oprimida por la reverencia al «experto». Él creía en dragones porque había leído sobre ellos en los libros[31]. La «erudición cristiana» para él, tendía a convertirse en algo más que la adquisición de manuales de los «expertos» reconocidos[32].

Con todo, este es uno de los libros más originales de todos los que escribió Agustín, porque trataba, explícitamente, de los vínculos que habían atado a los cristianos educados a la cultura de su época. Hizo esto con tanta fuerza intelectual que corto para siempre, en la mente de Agustín por lo menos, el nudo gordiano que le había atado a su anterior educación. No es ninguna pequeñez ser capaz de superar la educación que se ha recibido, especialmente una educación que gozaba de un prestigio tan exclusivo como la educación clásica del Bajo Imperio Romano. En Casiciaco, rodeado de

jóvenes aristócratas, y sintiéndose un poco fuera de lugar entre los refinados cristianos de Milán, Agustín ni sonó con que superaría su educación: podría subordinarla a la búsqueda de la Sabiduría, pero permanecería intacta, maciza e inamovible como la cordillera del Himalaya.

Porque pareció simplemente que no había ninguna alternativa a tal cultura. Era, por supuesto, ser religioso sin ser educado; Agustín había conocido a muchos así, absolutamente aparte de Mónica, lanzados hacia arriba por el torbellino religioso de la época: un buen ejemplo es Fausto el Maniqueo[33], como lo eran San Antonio y sus seguidores en Egipto[34]. Sin embargo, él admiraba a esos hombres con la particular especie de admiración que la gente sofisticada reserva para las personas completamente extrañas a ellos mismos. Le era auténticamente difícil concebir que un «sabio» no tuviera una educación clásica: reaccionaba de una forma parecida a como podría hacerlo un medico moderno ante los curanderos de verrugas, pues tales actividades ocurrían fuera de una antigua tradición de conocimiento correcto y científico; como mejor podían ejercerse era solo por hábito y la peor forma, para el romano tardío, por comercio con demonios[35].

Mientras que no hubiera nada que colocar en su sitio, los críticos cristianos de una educación clásica estaban aún más confusos y amargados por carecer de alternativas constructivas y por estar vinculados con lazos fuertes y semiinconscientes al viejo mundo. En el siglo IV, tanto los cristianos como los paganos habían sido arrojados al conflicto con la misma violencia ciega. Al rechazo de los clásicos por los cristianos se opuso el «fundamentalismo» pagano: los conservadores «divinizaron» crudamente su literatura tradicional, y los clásicos se consideraban como dones de los dioses a los hombres[36]. Los cristianos, por su parte, jugaron en

provecho propio con esta reacción «diabolizando» la misma literatura. Muchos, sin duda, querían acabar con esta discordia negando la cultura en conjunto: hombres inesperadamente intelectuales quedaban encantados de oír a los monjes a quienes había enseñado a leer el Espíritu Santo solo[37].

Sorprendentemente, Agustín no se vio envuelto por esta confusa situación[38]. Consideraba la última solución, la de pasar por alto la educación, como completamente ridícula[39]. El gran Jerónimo se levantó de un sueño temblando, porque Cristo le había llamado «Cireroniano no cristiano»[40]. A Agustín no le perturbaban las pesadillas, y las evitaba de una manera característica, pensando con empeño y aplicando unas pocas fórmulas básicas.

Comenzó observando que la cultura era producto de la sociedad: era una extensión natural del hecho del lenguaje[41]. Era tan claramente la creación de hábitos sociales como para ser absolutamente relativa. No podían existir medidas absolutas de «purismo» clásico[42]: notó incluso que, para muchos africanos, el extraño latín de los Salmos había llegado a parecer, por el paso del tiempo, «mejor» latín que el de los clásicos[43]. Del mismo modo, la religión también era un producto específico de la necesidad de comunicación: los ritos y sacrificios paganos no eran más que un «idioma acordado» y similar entre hombres y demonios[44]. Fuera de este contexto no eran una fuente de infección para los cristianos: en la *Eneida*, Virgilio pudo «describir» los sacrificios paganos sin suscitar un fragor de temor religioso en los paganos, o de horror religioso en los cristianos piadosos[45]. Así se secularizaron, de un golpe, gran parte de la literatura clásica y, sin duda, los hábitos de una sociedad entera. Consecuente hasta el fin, Agustín llegara a aplicar estas distinciones hasta los mínimos detalles de vestido. Posidio, enterado de las austeridades del monasterio de Agustín, intento

abolir los pendientes en su grey. Esta veta de puritanismo era corriente en el África cristiana. Agustín intervino con firmeza: los amuletos, que se llevaban para aplacar a los demonios, debían desaparecer; pero los pendientes, que se llevaban para agradar a los humanos, podían permanecer[46].

Agustín, sin duda, es el gran «secularizador» del pasado pagano. Zonas de la vida romana, en las que los dioses parecían todavía acechar furtivamente, dando pie al conservador y asustando al cristiano, son despojados de su aura religiosa por los dos lados. Se les reduce a dimensiones puramente humanas; no eran más que «formas tradicionales establecidas por los hombres y apropiadas a las necesidades de la sociedad humana, sin la que no podemos pasarnos en esta vida»[47]. Agustín considerará incluso al Imperio Romano de esta forma. Como cristiano, debió reaccionar ante él como la ramera del Apocalipsis[48]; como obispo católico y haciendo uso de su legislación, pudo haberse convertido en un imperialismo histórico[49]. (Uno sospecha a menudo que las dos actitudes estaban en cierto modo relacionadas en la mente de la mayoría de los colegas de Agustín: el Imperio era una de esas fuerzas que solo podía ser totalmente denigrada o totalmente idealizada). En la *Ciudad de Dios*, sin embargo, Agustín juzgara al imperio de sus méritos como institución puramente humana: lo reducirá al nivel de cualquier estado con objeto de expulsar a los dioses de su historia[50]; y disputara su contribución a la vida del cristiano en términos tan generales como para suponer que la función del Imperio podría haber sido desempeñada por cualquier otro estado[51]. Es extraño encontrarse con un hombre de sesenta años, viviendo en el umbral de un gran cambio, que ya llegó a considerar que una cultura única y una institución política única eran reemplazables, por lo menos en teoría.

Detrás de este cambio en la actitud de Agustín hacia la cultura se sitúa el cambio en la cualidad de su propia vida. Inmensamente sensible al ambiente y al contacto humano, Agustín se movía ahora entre hombres que en su mayoría eran enteramente ineducados. En cierto sentido, se encontraba «en su patria». Su educación, al fin y al cabo, no fue más que una mitad suya. No todos los miembros de su familia habían sido educados[52]. Ademas, en el monasterio de Hipona, había creado ambiente en el que las personas ineducadas eran iguales a las más intelectualizadas: Posidio, por ejemplo, estaba «alimentado con el pan bueno del Señor», completamente inocente de las Artes Liberales[53]. Visitando a un anciano obispo en su lecho de muerte, Agustín, característicamente envuelto en sus campañas contra los donatistas, le dijo que la Iglesia lo necesitaba, y que debería continuar viviendo: «Si nunca, muy bien —replicó el anciano—, si alguna vez, ¿por qué no ahora?». «Y Agustín quedó impresionado por este anciano, y le alabó como hombre que temía a Dios, habiéndose criado en una granja y careciendo de lecturas»[54]. Como en Casiciaco, Agustín estaba decidido a ser el educacionalista de su círculo. Pero su círculo consistía ahora en el clero y en seglares devotos de África: los hijos de la nobleza, que en Milán fueran presentados muy acicalados como «almas bien adiestradas», eran sustituidos ahora por jóvenes «temerosos de Dios, amansados por la piedad y buscadores de la voluntad de Dios»[55].

Sin embargo, a pesar de esta nueva libertad, hay un elemento de desinterés arduamente mantenido en la actitud de Agustín. Su programa entero de aprendizaje estaba sutilmente modelado por la ansiedad de no recrear, en el estudio de la Biblia y en la predicación, la perjudicial conciencia de sí misma de la educación tradicional. El *De doctrina christiana* parece un libro muy moderno por esta razón. Agustín

dará gran espacio en la educación a lo «natural», y se preocupara, verdaderamente, para que el hombre «dotado» no sea estorbado por reglas y otras cosas semejantes. Pondrá en juego el «talento» contra la «educación»[56]. Sobre todo, intentara pasar por alto el elemento de mayor conciencia propia de la educación romana tardía, la obsesión por las reglas de la elocuencia: buen oído, tino, y el hecho social de oír buen latín hablado es lo que Agustín ofrece a modo de adiestramiento como sustitutivo para las escuelas de retórica donde él había hecho antaño su carrera[57].

Agustín no se planteo nunca el problema de reemplazarla educación clásica en el mundo romano. Tan solo quería crear un oasis de cultura literaria para los devotos de la verdadera «Sabiduría», que se distinguiera por no tener conciencia propia, y por ser no académica, no competitiva, y dedicada solamente a la comprensión de la Biblia. Indudablemente, como muchas otras «retiradas» como esta por parte de Agustín, dio por sentada tácitamente la elasticidad de los viejos modales. Confiaba en alcanzar un cierto despego interno de la cultura tradicional, pero suponía que esta continuaría. No sintió ninguna obligación de perpetuar su actitud por la creación de una educación propia. Típicamente, rehusó a codificar sus mismas interesantes ideas sobre el estilo, ya que esto habría recordado a sus lectores demasiado vivamente su anterior carrera de maestro de escuela[58]. Lo que Agustín parece haber olvidado deliberadamente es que una cultura requiere una estructura de reglas y de enseñanza organizada. Su mismo estilo «cristiano» tan soberbiamente inafectado era en realidad una simplicidad conseguida al extremo opuesto de la sofisticación. La elocuencia debía enseñarse, sin conciencia de sí, si se quería que no compartiera la lenta erosión de la civilización latina en África y en Occidente en general. Pero Agustín había hecho su ca-

rrera en los decenios del 370 y del 380 en las grandes ciudades romanas: en su actitud ante la cultura romana, al igual que en su actitud ante el Imperio Romano, abordaba el problema con cuarenta años de seguridad comparativa a sus espaldas; jamás se entero de la velocidad con que el Imperio de Occidente se desplomaba en su vejez. Las generaciones posteriores mostrarían claramente el precio que Agustín tuvo que pagar por haber tomado la supervivencia de la educación como segura: el estilo de Posidio era simple solo por ser mate, y, con otros clérigos africanos nos encontramos, no con inocencia en retórica, sino con la ampulosidad de los educados a medias[59].

El antiguo mundo pagano no podía ignorarse tan fácilmente. Los paganos educados siguieron viendo a Agustín con relación a su antigua carrera[60]. Mientras escribía el comentario sobre el *Génesis*, constantemente se le iba haciendo claro el vasto cuerpo de conocimiento pagano para el que la relación bíblica de la creación no tenía sentido: argumentos sutiles de física «elaborados por hombres ociosos»[61] habían sido ya movilizados por Porfirio contra los cristianos[62]; toda una batería de esos problemas embarazosos, *quaestiones*, formaba parte de la atmósfera intelectual de finales del siglo IV[63].

Hasta los hábitos de pensamiento que Agustín había esperado usar en el estudio de la Biblia habían circulado demasiado tiempo por los canales paganos. El simbolismo de los números, por ejemplo, era irresistible para «el espíritu de cualquier caballero»[64]. Por consiguiente, el número 10, el número de los Diez Mandamientos, debía ser particularmente edificante. Desgraciadamente para el hombre educado, el número 10 era un mero advenedizo; carecía de todo interés si se le comparaba con el número 9, porque el número 9 se había fijado en sus espíritus desde la niñez como el

número de las Musas[65]. Agustín tuvo que invertir esos hábitos. Nunca pudo borrarlos. Solo un delgado tabique de ladrillos, por ejemplo, separaba su baptisterio de una lujosa casa de unos cien años de antigüedad. En su pavimento de mosaico, el propietario había instalado, como era propio de una persona educada, los símbolos de la antigua cultura, los medallones de las Nueve Musas[66]: hasta tanto presionaba el mundo pagano alrededor de la «basílica de los cristianos de Hipona»[67]. No se le podía ignorar: el paganismo tenía que ser abiertamente refutado; la edad madura de Agustín terminara con su dedicación a esta tarea en la inmensa labor de su *Ciudad de Dios.*

XXIV

Buscad siempre su rostro

El rasgo más importante de la actividad intelectual de Agustín en su edad madura, tal como el mismo vio, es el que tuvo lugar dentro de una comunidad: la Iglesia católica. Tal comunidad, en su opinión, proporcionaba campo para una actividad intelectual vigorosa. Era, en potencia, una institución internacional: la literatura eclesiástica latina de su biblioteca podía tener al lado, por lo menos traducidas, obras de autores griegos e incluso sirios[1]. Contenía un cuerpo de conocimiento destinado a crecer. Ritos como los del Bautismo o misterios como los de la Trinidad tenían profundidades ocultas que solo podrían ser explorados gradualmente por una sucesión de pensadores[2]. Hasta las ambigüedades de la Biblia estaban ahí, así lo creía Agustín, para proveer a las futuras generaciones de otras facetas nuevas de la verdad que había que descubrir[3], ya que, a causa de la «fecundidad de la razón humana», la verdad también «crecerá y se multiplicara»[4]. En tal situación, la total uniformidad de opiniones era privilegio exclusivo de los ángeles[5]. Cuando leemos la insistencia de Agustín sobre la calidad objetiva de sus poderes sacramentales y sobre la garantía divina de su coherencia, en sus obras contra los donatistas sobre la autoridad de la Iglesia católica, deberíamos recordar que Agustín necesitaba resaltar estas cualidades en parte para que pudiera creer que su iglesia proporcionaba un ambiente cuya tenacidad sobrehumana era capaz de sobrevivir a las tensiones engendradas por una actividad muy

humana: la diversidad de opiniones, la discusión prolongada y los descubrimientos. Como cualquier otra comunidad, la Iglesia católica necesitaba una cultura. A Agustín le molestaban quienes pretendían, al buscar inspiración directa en la exposición de las Escrituras, pasarse sin los medios normales de la vida intelectual humana, como el escribir o revisar libros. «Todo podía perfectamente haber sido hecho por un ángel, más la posición de la especie humana se habría degradado si Dios hubiera parecido mal dispuesto a que los hombres fueran los agentes de su Verbo entre los hombres… además de eso, la misma caridad, que une a los hombres con el lazo apretado de la unidad, no tendría medios de expresarse vertiéndose a raudales, como si estuviera entremezclando las almas de los hombres, si es que los seres humanos pueden aprender algo de los demás»[6].

No es sorprendente que Agustín formara una opinión tan robusta sobre su actividad intelectual en la Iglesia católica; su edad madura, cuando sacerdote y obispo católico fue la más creadora de su vida: contemplo la formación definitiva de sus ideas sobre la gracia, la confección de las *Confesiones* y la lenta estructuración de dos obras maestras: el vasto comentario sobre el Génesis, *De genesi ad Litteram*, y el *De Trinitate*. El intelecto de Agustín se asentó con tales realizaciones, pero estas tuvieron lugar en un «aislamiento espléndido» que tendría consecuencias decisivas para la cultura de la Iglesia latina.

Porque Agustín seguía siendo un cosmopolita *manqué*. Sus relaciones con una cultura cristiana internacional, especialmente con los griegos, eran en cierto modo platónicas. Dependía de las traducciones y el suministro de estas era irregular. Nunca se inspiro en los autores grecocristianos del mismo modo en que constantemente se inspiraba, profunda y, por tanto, casi imperceptiblemente, en las traduc-

ciones de los filósofos paganos griegos. Esta es la gran laguna de la madurez de Agustín. Solo después del año 420, cuando se le enfrentó un pelagiano, Juliano de Eclano, que pretendía conocer las tradiciones de la teología griega mucho mejor que él, trató de refutar a su crítico con una comparación astuta, si no esencialmente superficial, de unos pocos textos en griego en el original con sus traducciones[7].

Agustín tenía conocimiento de esta grieta. Al fin y al cabo, él había comenzado su vida en Hipona como sacerdote de un obispo griego. Así, en el año 392, escribe a Jerónimo pidiéndole traducciones de los comentarios griegos de la Biblia y, sobre todo, de Orígenes[8]. Quería crear en Hipona y en sus amigos de la Iglesia africana una atmósfera semejante a la de Milán: el «docto compañerismo de las iglesias africanas» se inspiro, por la rutina más natural, en el oriente griego, fuente tradicional de una elevada cultura cristiana. El plan se malogro. Los comentarios no llegaron, ya que Orígenes cayo en desgracia y Jerónimo estaba enfadado[9]. El «docto compañerismo» se vio reducido a sus propios recursos: el tratado sistemático sobre la exégesis que ahora recomendara Agustín y del que sacara muchos detalles y algunas ideas básicas, era obra de un africano que era incluso donatista: las *Regeas* de Ticonio. La intervención de Ticonio en este momento fue decisiva. Ya que este escritor, más que cualquier otro cuya importancia podemos discernir, desvío los pensamientos de Agustín a algunos de sus canales más distintivos, dado que Ticonio era también un interprete radical de San Pablo, hombre cuya mente estaba dominada por la idea de la iglesia y que ya consideraba a la historia en relación a los destinos de la «Ciudad de Dios»[10].

Mas la ocasión de asimilar ociosamente la literatura cristiana de todo el Mediterráneo se le acabo prontísimo a Agustín, pues la controversia donatista le cogió desprevení-

do. En Tagaste había debatido con los maniqueos como filósofo neoplatónico. En estos debates no se había ventilado el tema de la autoridad, porque Agustín salia al paso de sus oponentes apelando a la razón[11]; de modo que la literatura tradicional de la Iglesia católica no se consideraba relevante. No obstante, desde el año 393 en adelante, Agustín tuvo que encontrarse con los donatistas hundiéndose en el mundo claustrofobias de los escritos africanos sobre la naturaleza de la Iglesia. Puede que hasta Ambrosio fuera olvidado hasta el año 418[12]. La asimilación repentina de un grupo sumamente individual de autores locales aislara a Agustín aún más de sus contemporáneos: *optimi Punici christiani*, «los cristianos de África son los mejores»[13]. Contra esta firme y estrecha tradición tropezarían Pelagio y sus seguidores, auténticos cosmopolitas.

Gradualmente, el «docto compañerismo» dejo de sentir la necesidad de tener libros griegos, ya que tenía a Agustín. A pesar de sus muchas protestas de que prefería leer a escribir[14], y escuchar a hablar[15], Agustín se encontró constantemente dando. Los escribas siempre a mano, tomando notas al dictado de algún tratado[16] y sus amigos le rodeaban continuamente preguntándole, pidiéndole ayuda y libros y más libros. Algunos le arrebataban sus grandes obras al primer envite y muchos de tales manuscritos circularon incompletos durante años[17]. Hacia el año 416, la biblioteca episcopal de Uzalis estaba llena de obras de Agustín[18]. Los cristianos cultos la iban a visitar[19], y Evodio importunaba a su amigo pidiéndole más tratados[20]. Agustín siempre se rendía a tales presiones. A pesar de sus anhelos de contemplación, tenía el genio fatídico del hombre ocupado para obrar y seguir obrando. La cultura griega no se alejo por su propio gusto del África de Agustín. El único hombre que la

podía haber hecho revivir allí la reemplazo, creando y entregándose constantemente:

«De las pocas excepciones que se han traducido —observo Agustín acerca de los escritores griegos sobre la Trinidad —, no dudo que contengan todo lo digno de ser descubierto, más soy, de todos modos, incapaz de resistir a mis hermanos cuando me requieren, de acuerdo con las leyes de la caridad por las que me he convertido en su servidor, para efectuar sus trabajos… También debo confesar que, personalmente, he aprendido muchas cosas que no sabía… precisamente escribiendo»[21].

Si bien Agustín vivía muy aislado en África, es cierto, que al menos tenía una vida muy recogida allí. Era el maestro indiscutido de un círculo de devotos. La tormenta internacional de la controversia de Orígenes, en la que los aristócratas cristianos de Roma se dividieron a favor o en contra de Jerónimo, resbaloel: la ruptura famosa de Jerónimo con Rufino le intrigó y sorprendió, «ya que quien no temerá, pues, a un futuro enemigo en cada amigo si pueden suceder estas cosas, como vemos con tan penosa sorpresa que suceden, entre Rufino y Jerónimo»[22].

Era Agustín, sobre todo, uno de los lideres de una Iglesia unida contra los enemigos exteriores. Tenía cantidad de camaradas de armas y ningún contrincante de su mismo calibre. Esta situación era desmoralizadora. En la lucha con los donatistas, Agustín se emborracho de periodismo barato: «*Llenad su semblante de vergüenza*» había sido su lema[23]; y lo había aplicado implacablemente[24]. Esto podría animarle a ser igualmente duro cuando tratara con adversarios más serios. Una herejía sobre la naturaleza de la contemplación de Dios, corriente en la gente culta de Roma y África, se menospreciaría por ser «cháchara indisciplinada»[25]; no es sorprendente que un obispo católico, colega suyo, se ofen-

diera profundamente por la manera como Agustín trató sus convicciones[26], y que tomara las protestas de Agustín de que quería aprender de todo el mundo como otro sarcástico exabrupto[27]. Es un tributo a Pelagio que, cuando llegó la hora, Agustín le tratará con mayor cuidado.

Agustín es tanto más encantador cuanto más pequeña es la reunión, y entre sus amigos. Sabía escribir cartas exquisitas. «Eutasio ha ido antes que nosotros a ese descanso: ninguna ola le golpea como en tu isla nativa; ni languidece por ir a Caprara, tu Isla de las Cabras, porque ya ha dejado de querer vestirse la túnica de pelo de cabra de monje»[28].

Sabía que, como obispo, le había obligado la presión del trabajo a dar rápidas respuestas a grandes preguntas[29]. No obstante, su sensibilidad no le abandona nunca. «Somos seres humanos y vivimos entre hombres. Debo confesar que todavía no me cuento entre los que ya no están preocupados por el problema de hacer un mal menor en evitación de uno peor; frecuentemente, en tales problemas humanos me superan mis sentimientos»[30]. A los hombres con pequeños problemas les serán recordados los primeros principios. De los hombres preocupados por los triunfantes oráculos de los demonios se esperará una zambullida en la parte honda, preguntándoles, inmediatamente por qué permite Dios el mal en el universo[31]. Un senador pedante que se acercó a Agustín a pedirle una regla final, como a un juez, recibirá la respuesta: «en cuanto conocí su naturaleza en tu carta, el 'dilema' a que te refieres se apoderó de mí. No es que los problemas que suscitas aquí me afecten tanto como dices que a ti te emocionan. Mas debo confesar que encontrar un camino para resolver tu dilema me sume a mí ahora en un dilema»[32].

Es solo a distancia cuando vemos el certero atributo del intelecto de Agustín. Su tan sonsacada correspondencia con

Jerónimo es un documento único de la Iglesia Antigua, porque muestra a dos hombres sumamente civilizados conduciéndose con estudiada cortesía, una correspondencia singularmente llena de rencor. Se acercan uno a otro con elaborados gestos de humildad cristiana[33] y enseñan las garras repentinamente, en alusiones clásicas y en citas de poetas que el contexto se encargará de completar[34]. Ninguno cede un ápice. No hay duda de que Agustín provocaba a Jerónimo, y este, aunque tratándole con más respeto que otros que se habían opuesto, no resistía la tentación de jugar al ratón y al gato con un hombre más joven. La reacción de Agustín es de lo más reveladora. La consideración que le daba Jerónimo le heria: «¡Cómo podemos enzarzarnos en tal discusión sin amargura en el sentimiento cuando te has propuesto ofenderme!»[35]. Como tanta gente deseosa de considerarse inocente de su comportamiento agresivo, Agustín se declaro dispuesto siempre a aceptar las críticas: «Héme aquí, y todo lo que haya dicho mal, páseme por encima»[36]. De hecho, a Agustín no le impresionaba la superior sabiduría de Jerónimo cuando esta iba en contra de sus opiniones. Desdeñaba la imponente lista de autores griegos en los que Jerónimo apoyaba sus convicciones: «Lejos está de mí el sentirme herido cuando puedas demostrar un punto de discusión con argumentos concluyentes»[37]. *Certa ratione*: esto era, típicamente, lo que Agustín quería; y hay poco que sugerir a la idea de que pensaba seriamente que Jerónimo podía ofrecerle, «porque podría posiblemente darse el caso de que lo que piensas no sea lo mismo que la verdad»[38]. Y cuando al fin Jerónimo le ofreció enterrar el hacha de guerra y propuso (con restricciones considerables, dado su gusto por la invectiva) que deberían «jugar juntos y sin hacerse daño en el campo de la Escritura», no le hizo gracia a Agustín: «En cuanto a mí mismo, me gusta hacer

las cosas en serio, y no 'jugar'. Si elegiste esta palabra queriendo decir que lo que hacemos es un ejercicio sencillo, permíteme decirte, francamente, que esperaba más de ti… Es asunto tuyo ayudar a los que estén comprometidos en investigaciones grandes y exigentes; como si estudiar las Escrituras fuera una cuestión de corretear por la superficie y no resollar y trepar una ladera muy escarpada»[39].

Agustín se tomaba, sin duda, sus ideas muy seriamente. Para él un buen libro era una serie de «mudos problemas»[40]. Sus lectores romanos tardíos apreciaban este atributo «nudoso» de sus libros más que nosotros. La retórica siempre había estado conectada con un adiestramiento en leyes. La forma de presentación que un lector más cotizaba era parecidísima a la del abogado moderno. El autor tenía que demostrar su capacidad, tanto para dominar un «rico torrente de palabras», como para ser «excepcionalmente sutil» en pequeños detalles[41]. Como el juez en los *Misleading Cases*, («casos engañosos») de A.P. Herbert, el lector romano tardío se prometía una especie de «litigación jovial»[42]. No extraña, pues, que la mayoría de los libros de Agustín se lean como una carrera de obstáculos. Los problemas parecían interesarle mucho más que la gente que los planteaba. Delata amistad con autores importantes con estudiada impersonalidad: «un problema se suscita»… «algunos hombres piensan»… «un sabio ha dicho»…[43] Se puede sospechar una razón de esta vaguedad: Agustín no respetaba a sus contemporáneos, pero tenía conciencia de que podía parecer crítico de sus colegas por razones personales[44]. Muy a menudo, una fórmula opaca encubría el desacuerdo de Agustín y posibilitaría a un pensador tan supremamente individualista como él a pasar, dejando atrás otra opinión desacertada de un católico[45].

Porque en su tratamiento de los problemas sobresale Agustín entre sus contemporáneos en razón de su destreza filosófica. La única lección que saco de la historia inmediata de su época fue que existía una alianza histórica entre los platónicos y la Iglesia católica. Esta alianza aseguraba que «la más encumbrada cima de la razón humana» había encontrado su lugar reconocido dentro de la «ciudadela de la autoridad»[46]. Agustín necesitaba afirmar esta convicción. Pocos de sus coetáneos latinos lo compartían. El crecimiento del cristianismo entre la gente que nunca había tenido mucho interés en la filosofía griega amenazaba con dejar a un lado la concepción racional del mundo de los antiguos. Gente asombrosamente intelectualizada participo en esta traición a la razón. Agustín, no. Cuando se dirigió al Génesis, por ejemplo, Agustín tuvo que afirmar su posición contra una creciente marea de fundamentalismos[47]. «Es difícil hacer justicia al desasosiego y la tristeza que semejantes pretensiones temerarias del conocimiento causan a los hermanos doctos»[48].

De hecho, la antigua concepción del mundo recibió de Agustín una tolerancia basada en la falta de interés. Aceptaba las opiniones antiguas sin pensar y continuo buscando en el Génesis su preocupación recurrente con problemas estrictamente filosóficos[49], como la creación simultanea y la relación de tiempo y eternidad. Así Agustín no hizo más que colocar la concepción griega del universo físico en una fría reserva; pero por lo menos su sensible honor a dedicarse a conjeturas triviales sobre fenómenos meramente físicos[50] le proporcionaría a Galileo una serie de citas sumamente apropiadas[51].

Además, el clérigo latino corriente tenía un respeto romano por la autoridad. Como cristianos, podían Basar su actitud en un culto a la inconstancia humana y en un llama-

miento a las tradiciones duraderas del esnobismo invertido en la Iglesia antigua. Los misterios, decían, deben ser «una nube impenetrable» para los hombres caídos; y, en cualquier caso, admitir las pretensiones de la razón sería admitir al «experto» y, por tanto, abrir las puertas de los justos dirigentes de la Iglesia a los «sospechosos» intelectuales, «oradores y filósofos»[52]. Agustín le contesto con firmeza: «Lejos de nosotros pensar que Dios nos odie en lo que nos distingue de las bestias…[53] Amad la comprensión de todo corazón»[54].

Las dos grandes obras de la madurez de Agustín, el *De Genesi ad Litteram* y el *De Trinitate*, son una notable evidencia de la capacidad de Agustín para la especulación. Aun con un ligero contacto con ambas obras basta para desvanecer la viva impresión de que Agustín desarrollaba sus ideas solo como polemista[55]. Ya que en el *De Genesi* encontramos por vez primera la elaboración tranquila de temas que aparecerán, comprimidos y monumentales, en la *Ciudad de Dios*[56]. En el *De Trinitate* tenemos un libro más radicalmente metafísico que el de cualquier autor griego: en el podemos ver la tensión envuelta al abarcar, en una sola perspectiva, tanto al Dios de Abraham y de Isaac como al de los filósofos[57].

Las necesidades de la controversia donatista se metieron como invasiones no deseadas en la elaboración de estas dos grandes obras. La presión del trabajo hizo insistir a Agustín aún más en sus prioridades[58]. No escribió más, por ejemplo, «cosas para jugar»[59]: nunca más pensó en construir una filosofía cristiana a partir de un libro de texto sobre poesía, como había hecho en Milán con el *De musica*, ya que sabía que no había de tener tiempo más que para tratar de resolver los problemas básicos del cristianismo, la creación y la doctrina de la Trinidad. En estos libros se muestra abso-

lutamente impecable en la exclusión de cualquier problema para cuya resolución no se sintiera cualificado por su adiestramiento especializado como filósofo y exegeta. Pero dentro del campo de la disquisición filosófica ambos libros comunican la emoción de estar tomando parte en una búsqueda en la que no se elude ningún problema, ninguna tensión se difiere y en la que una obra maestra de especulación se despliega inconscientemente ante nosotros:

«Por tanto, cualquiera que lea estas páginas, que llegue más allá conmigo, si es que tiene la misma certeza que yo, que haga indagaciones conmigo, si es tan dubitativo como yo… Así entremos juntos en la senda de la caridad a la búsqueda de Aquel de quien se dice: '*Buscad siempre su rostro*'»[60].

Nadie ha analizado la calidad de la vida intelectual de Agustín tan bien como él mismo. «*A quien tenga se le dará.* Dios dará más a aquellos que usan (para los demás) lo que han recibido: completaré y llenaré hasta los bordes lo que Él dio primeramente… Nuestros reproches se multiplicarían a Su voluntad, de modo que, a Su servicio, no solo no sufriremos de escasez ninguna, sino que gozaremos de una abundancia de ideas milagrosas»[61].

Agustín pasó su edad madura dando: entre los años 395 y 410 escribió unos treinta y tres libros y largas cartas. Esta propensión a dar es sumamente significativa. En Casiciaco y en Tagaste estuvo más aislado, dispuesto a escalar solo, si era necesario, las más altas cimas de la sabiduría. En Hipona, siendo obispo, deprimido por la debilidad humana, convierte su creatividad en una forma de dar alimento: lo presentara siempre como la «alimentación» de hombres tan necesitados de ella como el mismo[62].

Este fluir constante era como el de un vasto rio. Es fácil observar la velocidad a la que se desliza e impresionarse polla infinita variedad de sus remolinos: considerándolo, por tanto, como algo de una flexibilidad sin límites y capaz de cambios sin fin. No obstante, en el pensamiento de Agustín, su idea del trabajo sin descanso, su aguda sensibilidad ante las limitaciones del intelecto humano enfrentado a ciertos problemas y las protestas constantes de que su voluntad quería aprender de los demás están íntimamente relacionadas a una creciente sensación de seguridad sobre cuestiones fundamentales: la misma velocidad y el caudal de agua de este rio habían socavado canales profundos e inamovibles a lo largo de su cauce.

Porque en la madurez de Agustín su progreso intelectual había llegado a suponer la dedicación de toda la personalidad a la Iglesia católica. El ideal seguía siendo él mismo: la «purificacion» de la mente, donde las sombras abren paso a la realidad. «*Por la mañana me plantaré ante Ti y te contemplaré*»[63]. Pero el mismo proceso de «purificación» se había hecho infinitamente complejo. En las primeras obras de Agustín el alma solo necesitaba «prepararse» por métodos obvios y esencialmente externos, por una buena educación, por las demostraciones racionales consiguientes y por la autoridad concebida primariamente como auxiliar de la aprehensión[64]. En su madurez, esta «purificación» está considerada como más difícil, ya que pensaba que el alma misma estaba más profundamente «herida»; y sobre todo la curación del alma ha llegado a afectar a más partes de la personalidad[65]. El problema deja de ser el de «adiestrar» a una persona para la tarea que va a desempeñar: ya es el de hacerle más «amplio» y el de aumentar su capacidad para que, por lo menos, posea algo de lo que no tiene completa esperanza de alcanzar en esta vida[66]. Nadie puede entender

verdaderamente un libro, ha dicho Proust, a menos que ya haya podido «permitir que los equivalentes maduren lentamente en su mismo corazón». Esta verdad profundamente humana es la que Agustín siempre comunicara a sus lectores: deben «mirar a las Escrituras con los ojos de su mismo corazón en el corazón de ellas»[67]. Tal «ensanchamiento»[68] solo puede acontecer si se ama lo que no se conoce más que en parte: «Es imposible amar lo que es enteramente ignorado, pero cuando se ama lo que es conocido, aunque sea muy poco conocido, esta misma capacidad de amor lo hace mejor y más enteramente conocido»[69].

Muy resumido, pues, nadie amara lo que no tiene perspectivas de hacer suyo mediante la comprensión: la fe sin la esperanza de la comprensión no sería más que condescendencia con la autoridad. Con todo, Agustín no entenderá lo que no está dispuesto a amar. Separar la «fe» de la «razón», por tanto, se le hace cuesta arriba a la mente de Agustín. Porque lo que le interesaba era poner un proceso en movimiento: «justificar» y «sanar» un espíritu enfermo. Nunca dudo ni por un instante que este proceso aconteciera mediante la interacción constante de los dos elementos: de la fe, *que actúa por amor*[70], y de la comprensión para que «El pueda ser más claramente conocido y, por tanto, más fervientemente amado»[71].

Esta es, en gran parte, la opinión de un hombre «comprometido». Agustín estaba sumamente seguro de que adoptaba tal actitud con objeto de eludir alternativas y de que había sido posible que grandes espíritus desperdiciaran su vida por tomar un concepto superficial de la naturaleza humana[72]. Él había sido maniqueo; se había acercado tanto a ser un platonista «autónomo» que la experiencia vivía todavía en él poderosamente. Él no había escrito sus *Confesiones* sin objeto. La sensación que tiene un hombre maduro de ha-

ber vagado de un lado a otro antaño y la queja por haber encontrado tan tarde la verdad endurecerá la actitud de Agustín[73].

Agustín había llegado a considerar también a su actitud intelectual dependiente de corrientes situadas más allá de su dominio. Porque con el desarrollo de sus ideas distintivas sobre la gracia, la capacidad de amar, de la que depende la comprensión, era un don de Dios exterior a las fuerzas de autodeterminación humana: ningún «adiestramiento» podrá crearla. Agustín sentía fuertemente la necesidad de tener algún principio rector, más allá de su espíritu, para que dirigiera la embestida turbulenta de sus pensamientos. La idea de que Dios «inspirara», «suscitara» e incluso «revelara» ideas al pensador es corriente a fines de la Edad Antigua[74]; pero en Agustín estas ideas, que eran a menudo crudamente expresadas por sus contemporáneos, están arraigadas en una sensación profunda del ímpetu de las fuerzas psicológicas fuera de su dominio[75]: «Espero que Dios, en su misericordia, me haga permanecer constante en todas las verdades que repuso por ciertas…»[76]. Agustín, el hijo de Mónica la visionaria, había heredado algo de la desconcertante certeza de su madre.

Las certidumbres de Agustín podían echar raíces profundas e incluso primitivas. La «costumbre de la Iglesia», por ejemplo, cuando se aliaba a la razón, podrá utilizarla para barrer cualquier cantidad de objeciones puramente racionales[77]. Agustín, por ejemplo, consideraba que el sacramento del Bautismo estaba preñado de sentimientos instintivos de temor, bastante fuertes en sí mismos como para impedir a los hombres la práctica del rebautismo[78]. Los pelagianos se educaran acerbadamente contra este aspecto del pensamiento de Agustín. Agustín habrá confiado antaño en comprender el rito del Bautismo infantil: «La razón lo averigua-

ra»[79]. Ahora apelara, no a la razón, sino a los arraigados sentimientos de las masas católicas[80].

Sobre todo, la misma certeza de Agustín nacía de la seguridad profunda de lo poco que el hombre podía conocer. Se puede trazar el desarrollo mental de Agustín siguiendo las zonas de sentimientos que extrae del libro de la sabiduría. Una vez fue la sabiduría saliendo «alegremente» al encuentro de los hombres[81]; esta capa se verá ensombrecida ahora y por el resto de la época helenística: «*Porque los pensamientos de los mortales son temibles y nuestros consejos inciertos. Porque el cuerpo corruptible es una carga para el alma, y la habitación terrena aprisiona al espíritu que anhela muchas cosas*»[82].

CUARTA PARTE
410 - 420

TABLA CRONOLOGICA D

410	18-VIII. Alarico invade Roma Refugiados romanos en África Pelagio pasa por Hipona. 25-VIII Cese de la tolerancia a los donatistas 14-X. Edicto convocando un *Collatio* en Cartago Llegada de Marcelino	14-VI. XV Concilio de Cartago Estancia en Cartago a intervalos desde 19-V hasta que va a Útica, 11-IX, y a Hipona Diarritus, 22-IX Se retira a una villa en las afueras de Hipona a causa de su salud. *Epistola CXVIII ad Dioscurum De unico baptismo contra Petilianum* (= *Ep.* 120)
411	18-V. Llegan donatistas a Cartago para un *Collatio* I-VI. Apertura del *Collatio* 9-VI. Juicio dado por Marcelino contra los donatistas	Predica regularmente en Cartago de enero a marzo, y en Cirta, igual que en Cartago, de abril a junio, contra los donatistas 1, 3, 8-VI *Collatio* con los donatistas en Cartago Episodio de Pineano en Hipona Carta de Marcelino a finales de año para decirle que las opiniones de Pelagio estaban extendiéndose en Cartago, y comunicarle la condenación de Celestio /12 *Breviculus collationis contra Donatistas* /12 *De peccatorum meritis et remissione*
412	30-1. Edicto contra los donatistas.	14-VI. Sínodo en Citra Predicación regular en Cartago, septiembre-diciembre *Post collationem contra Donatistas* *De spitiru et littera* *De gratia novi testamenti* (= *ep.* 140)
413	Revuelta de Heraclio Demetria recibe el velo de Aurelio Pelagio, *Carta a Demetria* Derrota de Heraclio 13-IX. Ejecución de Marcelino	En Cartago (mediados de enero) *De videndo Deo ad Paulinam* (= *ep.* 140) *De fide et operibus* En Cartago a fines de enero y en agosto y septiembre, intentando salvar a Marcelino *De civitate Dei, I-III* (Escritos antes de la muerte de Marcelino) /15 *De civitate Dei*, IV-V /15 *De natura et gratia*
414	Orosio va a Jerusalén para dos años	*De bono viduitatis ad Julianam* Aparece *De Trinitate* /16-XI *Tractatus in Joannis evangelium* (comenzado, quizá, 407-408)
415	20-XII. Sínodo de Diospolis para examinar a Pelagio. (Lidia)	*Ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas* *De Origine animae et de sententia Jacobi ad Hieronymum* (= *Eps.* 166-7) /16 *Tractatus in epistolam Joannis ad Parthos* (comenzado, quizá, 407-408)

		/16 *De perfectione justitiae hominis* /17 *De civitate Dei*, VI-X
416	Orosio asiste al Concilio de Cartago sobre Pelagio (septiembre). Lleva reliquias de San Esteban Los visigodos se establecen en España	Asiste al Concilio de Milevis (septiembre-octubre) que condena a Pelagio y a Celestio *Ep.* 177 al Papa Inocencio
417	12-III. Inocencio condena a Pelagio y a Celestio 18-III. Elección de Zósimo. Antes de septiembre Zósimo escribe a los obispos africanos: '*Magnum pondus...*' Mediado septiembre Zósimo examina a Pelagio. Escribe a los obispos africanos: '*Postquam...*';	Recibe la Historia de Orosio *De gestis Pelagii* Predica en Cartago a mediados de septiembre *De correctione Donatistarum* (= 185): *De praesencia Dei ad Dardanum* (=*Ep.* 187): *De patientia* /18 *De civitate Dei*, XI-XIII
418	23-III. Tercera carta de Zósimo: Celestio y Pelagio aún excomulgados 30-IV. Expulsión de Pelagio y Celestio de Roma Muerte de Zósimo (diciembre) 29-XII. Elección de Bonifacio	1-V. XVI Concilio de Cartago. Permanece en Cartago hasta la mitad del mes Recibe carta de Pineano en Jerusalén, que ha encontrado a Pelagio Le envia *De gratia Christi et de peccato originali* 20-IX. En Caesarea, en Mauritania *Gesta cum Emerito Donatistarum episcopo* /19 *Contra sermonem Arianorum* /20 *De civitate Dei*, XIV-XVI. *Ep.* 194 a Sixto
419	Aparece la primera obra de Juliano de Eclano	25-V. XVII Concilio de Cartago *Locutiones in Heptateuchum* *Quaestiones in Heptateuchum* /21 *De nuptiis et concupiscencia* /21 *De anima et ejus origine* /21 *De conjugiis adulterinis*
420	Caudentio de Timgad trata de quemarse a sí mismo, a su congregación y su basílica, ante la llegada del agente imperial Dulcitio	*Contra mendacium* /21 *Contra adversarium legis et prophetarum* /21 *Contra duas epistolas Pelagianorum* /25 *De civitate Dei*, XVII ? Entrevista con el tribuno Bonifacio en Tubunae (Tobna)

XXV

Senectus mundi

El saqueo de Roma[1]

Hacia fines del año 408, Agustín escribió una larga carta a Paulino de Nola[2]; Paulino era una persona con suerte: podía seguir permitiéndose estar en otro mundo; era un recluso que vivía en una «muerte evangélica» de los negocios del mundo[3]. Para Agustín, el obispo, esta antigua tradición de «retiro» ya no era suficiente: tenía que «vivir entre los hombres en beneficio de ellos»[4]. Y «me parece que la incertidumbre y dificultades que encontramos (en esto) emana del hecho de que en medio de la gran variedad de hábitos y de opiniones de los hombres… tengamos que llevar los asuntos de todo un pueblo, no del pueblo romano sobre la tierra, sino de los ciudadanos de Jerusalén celestial»[5].

Aquí toca Agustín una zona dolorosa para los obispos de su época. Era una verdad trillada la de que los cristianos pertenecieran a un Jerusalén celestial: en aquella ciudad serían unicamente «no transeúntes ni residentes, sino ciudadanos plenos»[6]. Al expresar esta lealtad a otro mundo con relación a la «ciudadanía plena» habían elegido la expresión más significativa y más vivida que los antiguos podían utilizar[7]. Y, a pesar de ello, durante el episcopado de Agustín, este grupo de hombres de otro mundo habían causado una impresión violenta y radical en este mundo. Durante más de diez años los obispos de África habían provocado la destrucción de los viejos modos de vida. El paganismo había

sido públicamente suprimido: los grandes templos clausurados y las estatuas destruidas, a menudo por muchedumbres cristianas[8]. Las orgullosas inscripciones que proclamaban la alianza firme de las ciudades antiguas y sus dioses protectores se usaron en la pavimentación de los caminos públicos[9].

Algunas veces la irritación demostró ser demasiado poderosa. En Calama, en el año 408, Posidio había tratado de usar sus nuevos poderes bajo una ley imperial para desarticular una procesión tradicional: en los disturbios subsiguientes casi encontró la muerte[10]. (Agustín tenía este incidente en el pensamiento cuando escribió a Paulino). El mismo Agustín fue abordado por Nectario, ciudadano prominente de Calama, quien le rogó que interviniera para modificar los feroces castigos que pudieran infligirse tras los tumultos[11]. Al fin y al cabo el obispo de Hipona era un hombre sumamente bien educado y, al igual que Nectario, se había convertido en un personaje público: ¿sería tan insensible el amor a la propia patria, «el único amor que excede con justicia al amor y a los padres?»[12]. Agustín respondió sencillamente con las mismas palabras que Nectario: había encontrado una patria más merecedora de su amor. «Perdonadnos, por favor —escribió—, si *nuestra* patria, desde lo alto, tiene que crear problemas a la vuestra»[13].

No hacía falta más que alguna calamidad pública para sacar a la luz tal discordia. Las calamidades no escaseaban. Era la época de las «invasiones bárbaras». El 24 de agosto del año 410 sucedió lo inconcebible: un ejército godo, conducido por Alarico, penetró en Roma[14]. En dos ocasiones, en los dos últimos años, los godos habían puesto sitio a la Ciudad Sagrada y redujeron a los habitantes al canibalismo por la inanición. Roma fue saqueada durante tres días; y algunas partes fueron, inevitablemente, incendiadas.

En años posteriores, por supuesto, había mucha gente deseosa de minimizar el desastre. Podía haber sido peor. Alarico había pasado la mayor parte de su vida dentro de las fronteras del Imperio romano. En comparación con otros bárbaros así, era un patricio venerable. Había utilizado la destructividad de su tribu para conseguir pensiones y un puesto en el Alto Mando del Estado romano; su posición y la de sus sucesores dependía de su apertura a las negociaciones con el gobierno romano[15]. En años subsiguientes, los políticos se dieron cuenta, con alivio, de que los conquistadores potenciales de Europa no eran en realidad más que unos chantajistas ambiciosos[16]. Pero todo esto era el futuro. Los refugiados, que hicieron su aparición en África en aquel invierno, no podían permitirse la complacencia de los políticos y de los historiadores posteriores, que disminuían la importancia del saqueo de la ciudad. Pelagio, un monje de Bretaña, estuvo presente: Pelagio escribió a una dama romana cuando el suceso estaba aún fresco en el espíritu de ambos:

«Sucedió muy recientemente y lo oíste tu misma: Roma, la amada del mundo, tembló y quedó aplanada por el temor ante el sonido de las estrepitosas trompetas y los aullidos de los godos. ¿Dónde estaba entonces la nobleza? ¿Dónde estaban los rangos distintos y hartos de dignidad? Todos estaban entremezclados y sacudidos por el temor; cada familia tuvo su dolor, y un terror que lo invadía todo nos atenazo. Esclavo y noble eran todo uno. El mismo espectro de la muerte nos acecho a todos»[17].

Roma, desde luego, había dejado desde hacía tiempo de ser la capital política del Imperio. Como residencia de muchos senadores importantes, sin embargo, seguía siendo el centro de la sociedad occidental; y sus refugiados eran particularmente representativos e influyentes[18]. Roma era, so-

bre todo, el símbolo de toda una civilización: era como si se hubiera consentido que un ejército saqueara la abadía de Westminster o el Cowre. En Roma la protección de los dioses del Imperio se había hecho explicita. Para los conservadores del siglo anterior, Roma había sido una especie de «Vaticano pagano»: una ciudad puntillosamente protegida, con grandes templos, donde la religión, que había garantizado la grandeza del Imperio, podía sobrevivir y su supervivencia podía ser contemplada[19]. Los cristianos habían incluso colaborado en este mito: igual que Roma, había reunido a los dioses de todas las naciones para que actuaran como talismanes; así habían llegado los cristianos romanos a creer que Pedro y Pablo habían viajado desde Oriente allí para que sus cuerpos santos reposaran en la ciudad[20]. Un talismán había reemplazado a otro; y, después del año 410, Agustín tuvo que trotar tanto con cristianos desilusionados como con paganos coléricos[21].

A nivel más profundo, Roma simbolizaba la seguridad de todo un modo de vida civilizado. Para una persona educada, la historia del mundo conocido culminaba con toda naturalidad en el Imperio romano, exactamente igual que para una persona del siglo XIX la historia de la civilización culminaba con la supremacía de Europa[22]. El saqueo de Roma por los godos, pues, era un recordatorio fatídico del hecho de que hasta las más valiosas sociedades morirían: «Si Roma puede perecer —escribió Jerónimo—, ¿qué puede estar seguro?»[23].

Agustín es el único hombre de la época al que podemos ver reaccionando inmediatamente ante este desastre: largos sermones, de fechas muy seguidas, y una serie de cartas a los refugiados más importantes nos permiten sentir la complejidad de su actitud[24]. En estas podemos ver como un acontecimiento, cuya forma y significación tiende a darse por sentado por los historiadores, puede refractarse sobre

uno de los participantes en un espectro sorprendentemente rico. Empobreceríamos la reacción de Agustín ante el saqueo de Roma si no nos interesáramos más que por un aspecto de ella, esto es, en la reacción de un cristiano ante el destino general del Imperio romano. Esta cuestión sale raramente a la superficie: en lugar de ella, hay lugar en el espíritu de Agustín para todas las emociones confusas de cualquier contemporáneo que siente oscuramente que el mundo en que vive ya no puede darse por sentado; y encontramos en los escritos de Agustín de esta época comentarios perspicaces entrando en contacto con otra gente sobre la expresión del interés político establecido por la ley; la persecución calculada de su propia autoridad en una atmósfera de crisis, mezclada con una creciente preocupación por temas elementales, como la culpa y el sufrimiento o la vejez y la muerte.

Agustín era un obispo. Tenía contacto con el mundo exterior a través de piadosos cristianos[25]. Quería «llorar con los que lloran»; y estaba verdaderamente enojado de que los obispos italianos no se hubieran preocupado de informarle del alcance del desastre[26]. Como obispo africano, sin embargo, estaba enteramente preocupado por los hechos más cerca de su país. Las autoridades de Cartago sufrieron un periodo de pánico en esta época: para calmar el descontento publicaron un edicto precipitado de tolerancia con los donatistas[27]. Esta actuación domino la vida de Agustín en el periodo del saqueo de Roma. Se enfrentó con una crisis de autoridad en su propia ciudad. La violencia donatista se reanudó y, con ella, un resurgimiento de la «segregación» religiosa en los católicos: su congregación había comenzado a reducir al ostracismo a los conversos donatistas[28]. Agustín era responsable, en parte, de esta mala atmósfera. Había estado continuamente ausente: estaba todavía en Cartago, el 8

de septiembre del año 410, cuando recibió cartas urgentes para que retornara a Hipona[29]. A su vuelta se encaro con problemas mucho más acuciantes que las noticias del distante saqueo de Roma: un donatista converso se había alejado a causa de los tratos fríos de los católicos. Esto es lo que realmente le causo impresión. «Al escuchar aquellas noticias, os digo, hermanos, que mi corazón se rompía; sí, mi corazón se rompía»[30].

Como obispo, había vuelto su mirada a Ravena, donde los emperadores católicos publicaban las leyes que protegían a su Iglesia, y no a Roma. Así, mientras Bretaña se independizaba y la Galia caía en manos de los usurpadores, Agustín y sus colegas permanecían fieles al emperador existente, Honorio. El padre de esta «pálida flor de los barrios de mujeres», Teodosio el Grande, será presentado como modelo de príncipe cristiano en la *Ciudad de Dios*[31]. Tenía sus buenas razones para hacer un panegírico tan superficial: una ley que reafirmaba toda la legislación previa suprimiendo a los no católicos surgía de la cancillería de Ravena en el preciso momento en que los godos entraban en Roma[32].

Por el contrario, Roma podía presentarse como la oveja negra de una familia de ciudades cristianizadas leales: Cartago, Alejandría y Constantinopla. La victoria había provocado una ostentosa reacción pagana en la ciudad; y, por tanto, a juicio de un obispo católico, los romanos, que habían vuelto su fe hacia falsos dioses, habían recibido sencillamente lo que merecían[33]. Cartago, decentemente purgada de sus grandes templos por empleados imperiales[34], seguía estando *in nomine Christi*, «en el nombre de Cristo»[35]. Esta afirmación presuntuosa traiciona a Agustín como provinciano corriente del bajo Imperio: su patriotismo significaba lealtad a su monarca absoluto e idealizado; no afectado por la nostalgia aristocrática de la antigua Roma, puso su fe en

autocracias distantes, quienes por lo menos compartían los mismos prejuicios cristianos que su congregación[36].

En una atmósfera de desastre público los hombres quieren saber que han de hacer. Agustín, al menos, podía decírselo. Los paganos tradicionales habían acusado a los cristianos de retirarse de los asuntos públicos y de ser pacifistas potenciales. La vida episcopal de Agustín había sido una refutación continua de esta acusación. Él sabía lo que era esgrimir el poder con el apoyo de la administración imperial. Lejos de abandonar la sociedad civil, había mantenido lo que creyó que era su verdadera base: la religión católica; y en sus tratos con la herejía, ilegalidad e inmoralidad no había demostrado traza alguna de pacifismo.

Cuando escribía a los mismos paganos y cristianos de la clase gobernante en esta época podía tratar con ellos como hombre que había cobrado experiencia de los problemas de estos en una escuela muy dura. Como obispo, podía presumir de haber hecho lo que ningún dios pagano había hecho: había emprendido la conducción moral de una comunidad entera[37], En ningún templo pagano había resonado una oratoria como la que usaba Agustín ahora para establecer su autoridad, amenazada, sobre la «oveja» católica de Hipona[38].

En el programa de Agustín no había lugar para la vaguedad. Los paganos conservadores habían hablado con nostalgia, en términos generales, de imponderables valores pasados, como, por ejemplo, la «vieja moral»[39]. Agustín escribió sin ambigüedades sobre la necesaria ejecución pública de las leyes de la moralidad[40]. Ellos habían anhelado las glorias militares de sus antepasados. Agustín no hizo más que volver esta beligerancia hacia dentro; el vicio y la herejía eran «enemigos internos» que requerían un austero «frente nacional»[41]. Su ideal asumía un poderoso estado

activo: no tenía costumbre de la «vana alabanza» del *mos maiorum*, del «modo ancestral de vida»; las leyes, reveladas al hombre por la autoridad divina y activamente reforzadas, habían de ser las bases de su Imperio cristiano[42].

Había muchos hombres que escucharían semejante consejo. Flavio Marcelino, un comisionado imperial, que huyo a Cartago a fin de año, era típico de la nueva generación de políticos católicos; bautizado, teólogo aficionado, austero y completamente casto[43]. Igual que Agustín, tal hombre se sentía «reclutado» por el servicio público: igual que Agustín, se podía confiar que reaccionara a su posición en estado dudosamente consciente; como en el Evangelio, ahora tenía que «caminar» dos kilómetros con quien le había forzado a caminar uno[44]. En el uso de Agustín de este mandamiento hay una verdad severa. En el año 410, y después un nuevo tipo de funcionario imperial, caminaba unos buenos dos kilómetros en interés de la Iglesia católica. La supresión final del donatismo en la provincia por hombres así se debió mucho al ambiente de pánico y a la necesidad de acción fuerte que fue lo que acompañó a la caída de Roma[45].

Pero la inquietud más profunda no podía eludirse mediante llamamientos a la acción: Agustín también tenía que comprender el sufrimiento y el derrumbamiento político a una escala que tomó a su congregación por sorpresa.

África era tierra de olivos. A lo largo de todo el verano, las aceitunas pendían de las ramas que se balanceaban ligeramente con la brisa: a fin de año eran arrancadas y exprimidas en las almazaras[46]. La imagen familiar de la prensa, la *torcular*, acudirá ahora a los sermones de Agustín[47]: «Estamos a fin de año… Es tiempo de que seamos prensados»[48]. Esta imagen resume la distintiva fijación en Agustín del significado del saqueo de Roma. Los desastres de la época eran los *pressurae mundi*, las presiones de toda la co-

munidad humana[49]. Nadie podía librarse de estas presiones. Es típico de Agustín que ligara la culpabilidad al sufrimiento tan íntimamente y que las considerara como penetrantes. Su reacción ante las catástrofes del año 410 revela el hecho elemental de las ideas que cristalizaron al justificar la «catástrofe dirigida» de la coerción de los donatistas: la especie humana en general necesitaba disciplina[50] mediante instrucciones frecuentes y mal recibidas; y así su Dios es un padre severo que «*flagelará al hijo que recibe*»: «Y tú, hijo malogrado del Señor: tú quieres ser recibido pero no golpeado»[51].

Esta actitud, profundamente arraigada, significaba también que Agustín se negaba a permanecer fuera del desastre, como hacían muchos cristianos. Los romanos, por ejemplo, no fueron acusados de ningún pecado particular y distintivo: al contrario que los moralistas cristianos posteriores, Agustín no fustiga con detalle los vicios de la sociedad romana[52]. Para él, la honda culpabilidad de la especie humana en conjunto era una razón bastante suficiente para cualquiera de las tribulaciones particulares de esta. Aún menos gozo con la contemplación del saqueo de Roma que con el derrumbe de una civilización extranjera y hostil, como muy bien pudo ocurrir con un grupo de cristianos[53]. Agustín se negó, sobre todo, a la observación pasiva. No solo veía la destrucción. La «presión» era un proceso activo, con intención de obtener resultados positivos; a través de ella se liberaba al aceite, que se vertía en vasijas: «El mundo se tambalea bajo golpes aplastantes; el viejo es golpeado; la carne es prensada y el espíritu se torna aceite claro y serpentino»[54]. La reacción de Agustín ante la atmósfera de emergencia pública estimuló la acción; su idea de que las catástrofes tenían una naturaleza correctiva admitía un respeto auténtico al heroísmo.

Pero, por supuesto, un hombre escoge a sus héroes por la compañía que tiene. Agustín se miraba en una minoría selecta —en los «siervos de Dios»— que, como los justos de Israel, alababan a Dios y oraban, en medio de sus tormentos, «por sus pecados y los pecados de su pueblo»[55]. Sus héroes eran los miembros ascéticos de la aristocracia romana a los que había llegado a conocer por *Paulinus noster*, Paulino de Nola[56]. Agustín no ponía ilusiones en el hombre corriente: «La congregación de Hipona —escribió— a la que el Señor me ha ordenado servir, está muy masificada y de una constitución tan completamente débil que la presión de alguna aflicción, aun siendo relativamente pequeña, podría muy bien poner en peligro su bienestar; en el presente, sin embargo, la congregación está apenada por una tribulación tan aplastante que, aunque fuera fuerte, apenas sobreviviría a la imposición de la carga»[57].

Estos nobles cristianos desarraigados originaron una expectación cuando llegaron a África; pero eran de poca ayuda práctica, Se perdió una gran oportunidad. Los miembros cristianos de una familia noble, renombrada por su austeridad, Melania, su marido, Piniano, y su madre, Albina, se habían retirado a sus posesiones de Tagaste[58]. Agustín sencillamente esperaba que una visita de aquellos héroes de la piedad restauraría la moral de su grey[59]; más a los ciudadanos de Hipona les impresiono más las garantías prodigas que la iglesia de Tagaste había alcanzado de sus piadosos visitantes[60], y acometieron a Piniano en la iglesia con un «continuo griterío aterrador»[61], con objeto de obligarle a permanecer entre ellos como sacerdote. Los distinguidos visitantes se fueron de Hipona, sorprendidos de encontrar tal turbulencia en la grey de Agustín[62]. El pueblo de Hipona había intentado escoger a Piniano como poderoso patrono para tiempos de emergencia[63]. Agustín no compartió su

opinión: estaba dispuesto a permitir que Piniano abandonase la ciudad si alguna vez Hipona era atacada por los godos[64]. Ni Piniano ni Agustín consideraron una alianza del gran terrateniente y el obispo contra los bárbaros, alianza que alcanzó tal importancia en otras provincias. Para Agustín «la prensa de la aceituna» seguirá siendo un proceso secreto, y el heroísmo, el de un sufriente leal a su distante ciudad celestial, y no el del defensor de ciudad terrenal alguna[65].

Sin duda, Agustín daba por sentada la supervivencia del Imperio Romano. Para él era el «mundo», el *mundus*, en el que había vivido sesenta años; Estaba perfectamente dispuesto a considerar el saqueo de Roma como un desastre sin precedentes[66]; no intento nada para paliar las horrorosas noticias de «masacres, incendios, pillajes y asesinatos y torturas de hombres»[67]. Tenía el desagrado del hombre civilizado por los godos: ser cautivo suyo era «por lo menos serlo de seres humanos, *aun cuando* (!) fueran bárbaros»[68]. Sabía aceptar la caducidad de todas las instituciones humanas[69]; más su perspectiva total implicaba una fe en la elasticidad del Imperio en conjunto. El tratamiento correctivo fracasa en sus objetivos, si acaba con el objeto del tratamiento[70]: Roma, en su madura opinión, había sido «castigada, pero no sustituida»[71]. El hablar de la inevitabilidad de la muerte tan a menudo puede ser utilizado deliberadamente para ignorar una pregunta precisa y embarazosa: ¿Tiene ahora lugar esta muerte inevitable?; Agustín es cándido con su auditorio: «No perdáis el animo, hermanos, todo reino terrenal tendrá su fin. Si ahora es este el fin, Dios lo está viendo. Quizá todavía no se ha llegado a eso: por alguna razón —llamadle debilidad, misericordia o, meramente, ruindad— todos nosotros esperamos que todavía no haya llegado»[72].

Los hombres no son, sin embargo, puramente pasivos en lo que eligen para considerar seguro: muy a menudo insisten en tratar asuntos como si fueran completamente «naturales», con objeto de evitar que estos les causen problemas. Las observaciones de Agustín sobre el Imperio Romano, en sus sermones y en la *Ciudad de Dios*, tienen este empeño. Como pensador cristiano, había dado por sentadas muchas cosas sobre el pasado pagano de esta forma distintiva y deliberada[73]. Agustín había menospreciado la enorme conciencia de sí misma que rodeaba a la lengua latina, que había sido difundida por las escuelas de retórica, en su pretensión de que el buen latín podía «recogerse» de la forma más natural[74]. De la misma manera y por las mismas razones, dio por segura la supervivencia del Imperio Romano no siendo que, en su desasosiego, su congregación volviera a hipnotizarse con el mito de Roma. Un símbolo tan poderoso de esfuerzo puramente terrenal tenía que ser neutralizado si quería interesar a los hombres en otro tema que se le había vuelto fundamental: *Dominus aedificans Jerusalen*, «El Señor, edificador de Jerusalén»[75].

Hacia el año 417, tuvo ante sí un libro que mostraba, al mundo cristiano, la potencia inmensa del mito de Roma. Esta era la *Historia contra los paganos*, del sacerdote hispano Orosio. El libro estaba dedicado, humildemente, al mismo Agustín[76]. Con todo, Orosio, a pesar de su cortesía con Agustín, había llegado a conclusiones propias y muy diferentes de las de Agustín[77]. Agustín no compartía el interés de Orosio por paliar las invasiones bárbaras, ni sus supuestos básicos sobre el papel providencial del Imperio Romano. La *Historia* que le había sido dedicada se unió a los muchos libros contemporáneos que Agustín ignoró abiertamente[78]. Ya que su pensamiento había llegado a apoyarse en el futuro: *sepa yo mi fin*[79].

Agustín consideraba que vivía en la Era postrera, Sexta del Mundo[80]. Él consideraba esto, no como quien vive bajo la sombra de un acontecimiento inmanente, sino más bien con la tristeza del que sabe que nada nuevo podía suceder. Todo lo que había que decir, estaba dicho: un hombre es viejo a los sesenta años, pensaba Agustín, aun cuando llegue, como algunos, a los ciento veinte[81]. Era fútil calcular el fin del mundo, porque incluso el intervalo más corto de tiempo parecería demasiado largo para aquellos que lo anhelaban[82].

En época de desastres, los hombres pueden vivir más ávidamente del futuro que del pasado o del presente; y sobre el futuro insistirá Agustín en sus sermones de estos años. Dará al funcionamiento católico el «espejismo» de una Ciudad Celestial, por la que se podía trabajar en este mundo[83]: Al desilusionado, la sensación de que los acontecimientos presentes habían sido predichos hacía largo tiempo[84]; a las comunidades cristianas, el sentimiento indispensable de que seguían siendo un grupo pequeño, privilegiado para participar en un experimento preordenado del sufrimiento[85].

Cuando comparamos tales sermones con la opiniones de un pagano, Nectario de Calama, podemos captar la fuerza de esta preocupación por el futuro, que aguarda al mundo en su vejez. Agustín no era precisamente «de otro mundo»: También Nectario tenía sitio para otro mundo, y hasta para una «ciudad celestial»[86]. Mas la ciudad celestial de Nectario existía en cierto modo, por encima del presente estático y tranquilo de un conservador. Los ciudadanos que habían vivido de modo tradicional, desempeñando las tareas tradicionales en las antiguas ciudades donde nacieron y fueron educados, ganarían la «promoción» a esta otra ciudad[87]. Los dos mundos parecen distintos, autónomos y sin problemas; y la «promoción» que los une, un asunto ordenado. La

vejez y la muerte no son ordenadas; unen el presente y el futuro mediante procesos largos y destructivos; tales procesos unían el viejo «mundo» de Agustín con esta «ciudad» celestial: y la vida misma se presentaba como una adaptación gradual y penosa a un nuevo crecimiento milagroso que podía producirse en medio del horror de la vejez.

Pero la destrucción era algo demasiado patente en el mundo de después del año 410. Saliendo de Cartago en otoño, Agustín paso por delante de anfiteatros cuyo estilo megalomaníaco todavía nos sorprende. Nectario y, sin duda muchos de los oyentes de Agustín, debieron considerar que estos monumentos asombrosos habían sido edificados por «piedad»[88]: por la *pietas* que resumía la tenacidad preternatural con la que los romanos de África y de otros sitios habían intentado traspasar de padre a hijo un modelo de vida firmemente enraizado en este mundo. Pero las recientes crisis del Estado Romano se habían hecho sentir en África. El dinero había empezado a escasear; las edificaciones públicas de esta clase habían cesado; los inmensos anfiteatros ya habían empezado a agrietarse[89], Agustín no se sorprende de encontrar estas ruinas. Este pasado podía morir.

Agustín se había hecho viejo. La salud le fallaba[90]. Sus sermones sobre el futuro de una ciudad celestial tienen el tono del hombre puesto en contacto con esperanzas y temores elementales:

«¿Os sorprendéis de que el mundo esté perdiendo su comprensión?, ¿de que el mundo haya envejecido? Pensad en un hombre: el hombre nace, crece y envejece. La vejez tiene muchas enfermedades: toses, temblores, falta de vista, se está ansioso y terriblemente cansado. Un hombre envejece y se llena de males. El mundo está viejo; y está lleno de tribulaciones apremiantes… No os agarréis al anciano, al mundo; no os neguéis a recobrar vuestra juventud en Cris-

to, quien os dice: ‘El mundo pasa y está perdiendo su comprensión, y le falta aliento. No temáis, *vuestra juventud será renovada como un águila*’»[91].

XXVI

Magnus opus et arduum

Escribiendo la Ciudad de Dios

Hacia el otoño del año 410, le fallo por fin la salud a Agustín. Convaleciente en la finca campestre de un amigo pudo recuperar, por un momento, el *otium*, el ocio cultivado del que había gozado una vez en Casiciaco y Tagaste[1]. Agustín tenía ahora un agudo recuerdo de aquellos días: «A través de tus cartas, tanto como el tiempo me lo permite —escribió a un joven colega—, me acuerdo de mi amigo Nebridio... Mas tú eres un obispo, cargado de las mismas responsabilidades que yo... Mientras que él era un hombre que en su juventud... podía discutir problemas conmigo, como se discuten entre dos hombres ociosos»[2].

No obstante, Agustín no pudo librarse de su antigua reputación de literato. Alipio se había jactado en los círculos universitarios de Cartago de la maestría de su amigo como experto en Cicerón[3]; y de este modo Agustín era presentado, en vísperas de su convalecencia, con un haz completo de problemas literarios y filosóficos tomados de los *Diálogos* de Cicerón por Dioscuro, un estudiante griego a punto de acabar sus estudios en la Universidad de Cartago[4]. Aquí había otro joven con la cabeza sobrecargada de trozos y fragmentos de Cicerón[5], con prisa de zarpar desde Cartago hacia un mundo más amplio[6]: ¡Podía haber sido el joven Agustín! El cansado y viejo obispo se quedó molesto: «Ojalá pudiera alejarte de tus titilantes disquisiciones y hacerte ver el tipo de problemas con los que me tengo que enfrentar»[7].

Sobre todo, si Dioscuro tenía algo que mereciera la pena decir, podía decirlo seguramente sin tanta pedantería literaria: «No hay necesidad de ganar lectores haciendo gala de un conocimiento de los *Diálogos* de Cicerón»[8]. Si el joven dioscuro hubiese leído la gran obra que empezaría a aparecer tres años más tarde —la *De civitate Dei* de Agustín, *La ciudad de Dios*— muy bien podría haberse sorprendido e impresionado: porque en ella el viejo obispo haría gala, en innumerables citas directas, de su dominio de todos los escritos de Cicerón[9]. Un nuevo auditorio había llegado para exigir un nuevo acercamiento: porque los nobles paganos cultivados de Roma habían empezado a hacer sentir su presencia, como refugiados, en los salones de Cartago.

El miembro más importante en este grupo era un joven muy capaz de unos treinta años, Volusiano[10]. Este pertenecía a una vieja familia romana y había seguido sumisamente la religión de sus padres paganos. No obstante, estaba en una posición embarazosa. Volusiano vivía ya en un mundo «pospaganos». Agustín conocía la devoción cristiana de las mujeres de la familia: su madre era Albina y su sobrina Melania, la mujer de aquel Piniano, cuyo arribo a Hipona había de causar tal agitación[11]. Era servidor de los emperadores cristianos y, por tanto, no era libre de publicar su opinión[12]; y, como hijo de una madre piadosa, era constantemente abordado por obispos como Agustín y por entusiastas seglares como Flavio Marcelino[13].

Su paganismo carecía incluso de raíces concretas. Creció cuando la serie de ceremonias paganas, organizadas tan amorosamente por su padre y los amigos de su padre, habían ya menguado en las calles y templos de Roma. Volusiano podía encontrar su querida religión antigua solamente en los libros; y, de este modo, aparece ante Agustín como el centro de un círculo literario, conocido por su «estilo pulido

y cultivado, destacado por el encanto de la auténtica elocuencia romana»[14].

Hay un libro que revela muy claramente los gustos de Volusiano y sus amigos: el *Saturnalia* de Macrobio[15]. Era este un libro de «conversaciones imaginarias»: retrataba a los grandes conservadores romanos en su época de esplendor hacia el año 380: ahí está el padre de Volusiano, Albino; igualmente, su íntimo amigo, Símaco, y el gran erudito religioso Pretextato. Se nos presentan gozando de doctas discusiones durante la festividad de la Saturnalia. En estas conversaciones, sin embargo, podemos advertir algo más que el disfrute gentil de un pasado grande: es toda una cultura que corre aceleradamente para llegar a estacionarse. «La antigua tradición» *vetustas*, va a ser desde ahora «adorada eternamente»[16]. Como la gente que coloca el dinero en la seguridad de un banco extranjero, estos últimos paganos estaban deseosos de invertir sus creencias en un pasado distante y dorado, aún sin perturbar por el auge del cristianismo. Los emperadores cristianos habían abandonado el título de *Pontifex Maximus*; pero Virgilio los reemplazaría al desempeñar este cargo para los lectores religiosos[17]. De ser un libro de texto escolar, Virgilio pudo convertirse, igual que la Biblia, en un manantial inagotable de información religiosa precisa[18]. Incluso los artistas contratados por tales personas retratarían amorosamente los más pequeños detalles de los sacrificios de Eneas, precisamente una generación después de que estos sacrificios hubieran sido oficialmente abolidos[19]. Aquí tenemos un fenómeno extraño: la conservación en el presente de todo un modo de vida trasfundiéndolo con la seguridad inviolable de un pasado adorado.

Esto no era todo. Esta gente era profundamente religiosa, y podía competir con los cristianos por su firme fe en los premios y castigos que siguen a la muerte. Macrobio escri-

bió también un comentario sobre el *Sueño de Escipion*: enseñaba que «las almas de aquellos que han hecho buenos méritos en la comunidad vuelven al Cielo desde el cuerpo y gozan allí de la bendición eterna»[20]. Para tal gente el cristianismo se presentaba, como se presenta a muchos hoy día, como una religión sin contacto con los supuestos naturales de una cultura entera. Los grandes platonistas de su época, Plotino y Porfirio, pudieron proporcionarles una visión del mundo profundamente religiosa que, naturalmente, provenía de una tradición inmemorial. Las pretensiones de los cristianos, por el contrario, carecían de base intelectual. Para un hombre como Volusiano, aceptar la Encarnación hubiera sido como para un europeo moderno el negar la evolución de las especies: hubiera tenido que abandonar no solo el conocimiento racionalmente basado y más avanzado que se encontraba a su alcance, sino que, por implicación, toda la cultura empapada de tantos adelantos. Dicho en pocas palabras: los paganos eran los «sabios», los «expertos», los *prudentes*; mientras que los cristianos eran «estúpidos»[21].

Agustín estaba bien capacitado para apreciar la naturaleza de la amenaza que presentaba este neopaganismo literario y filosófico. Por un tiempo pareció a punto de ser absorbido por el círculo pagano: Agustín había sido patrocinado por Símaco; y en Milán había sido maestro de los hijos de los amigos de Símaco, que eran estrictamente contemporáneos de Volusiano. Estos hombres no eran intransigentes aislados: eran el centro de una intelectualidad muy amplia que se extendía por todas las provincias de Occidente[22]. Para una persona que estuviera en la posición de Agustín con su experiencia de primera mano del mundo intelectual del día, el verdadero peligro en el año siguiente al 410 provenía, no tanto de la consternación popular por el saqueo

de Roma[23], como del poder de estos hombres, que podían endurecer una tradición de prestigio para parar la expansión del cristianismo[24]. Considerada bajo esta luz, la *Ciudad de Dios* es el último asalto de un largo drama: escrita por un antiguo protegido de Símaco, iba a ser un rechazo definitivo del paganismo de una aristocracia que había pretendido dominar la vida intelectual de su época.

La llegada de los aristócratas romanos a África aclaro mucho la cuestión. Agustín hubiera conocido seguramente el efecto que su dirección tendría en la provincia. La vida universitaria de África seguía siendo vigorosa y enormemente pagana[25]: el mismo discípulo de Agustín, Eulogio Favonio, escribió también un comentario sobre el *Sueño de Escipión*[26]. Una persona como Nectario de Calama aprecio mucho este texto: ofrecía una inmortalidad en la Vía Láctea a los hombres que, como el mismo obraban exactamente según el modo tradicional[27]. Detrás de estos observadores se encontraban los filósofos a los que tan bien conocía Agustín: los *Platonici*, igual que él, eran hombres ascéticos y alejados de este mundo, preocupados, igualmente, por la salvación del alma humana y, a pesar de todo, manteniéndose distantes de las congregaciones de la Iglesia Católica y vestidos a la usanza tradicional, con los sobrios trajes[28].

Tales hombres nutrían la oposición a la *Ciudad de Dios*. Incluso se habían dedicado a provocar a Agustín de una manera digna de los héroes de Macrobio. Macrobio pone en el tapete una discusión de Virgilio, su clásico religioso, levantando una serie de objeciones extrañas y antipáticas ante oyentes llenos de sorpresa[29]. Volusiano presentó también críticas al cristianismo, exactamente de la misma manera, en un banquete literario que describe con detalle a Agustín[30]. En la *Saturnalia* fue Símaco, por supuesto, el que primero salto en defensa del poeta reverenciado. Y ahora era a

Agustín, el decano de una literatura cristiana nueva[31], hacia quien le había vuelto este auditorio fastidioso, y no sin cierta ironía[32], en busca de satisfacción.

Agustín dudó cierto tiempo antes de comprometerse a escribir un libro[33]. Había confiado en que Marcelino hiciera circular sus cartas abiertas por los salones[34]: pero Marcelino le pidió algo más que eso, le pidió una «solución espléndida»[35]. Así, cuando aparecieron los tres primeros libros de la *Ciudad de Dios*, en el año 413, Agustín prometió una obra monumental, «una obra magna y ardua, *magnum opus et arduum*, queridísimo Marcelino»[36]. Trece años más tarde, Agustín acabará esta obra de veintidós volúmenes con una frase contundente que resume el tono de deliberación macizo en el que había decidido escribir: «Con el auxilio del Señor creo que he salvado mi deuda en este gigantesco libro»[37].

Agustín había vivido veinte años de obispo provinciano en Hipona. Ahora estaba su reputación en juego ante un auditorio muy exigente y distinto[38]. Como resultado, la *Ciudad de Dios* es el libro de más conciencia propia de todos los que escribió. Estaba planeado a una escala muy grande: cinco libros trataban de aquellos que adoraban a los dioses para alcanzar la felicidad en la tierra; cinco de aquellos que los adoraban por la felicidad eterna y los doce restantes elaborarían el gran tema de Agustín; cuatro tratarían del origen de las «Dos ciudades, la una de Dios y la otra del mundo»; cuatro, del «curso irreversible» de estas dos ciudades en el pasado, y cuatro con sus destinos últimos. Poseemos incluso la carta que Agustín escribió a su agente literario, el sacerdote Firmo: en ella, Agustín da las instrucciones para encuadernar el enorme y dificilísimo manuscrito de acuerdo con su plan básico[39]; y la sucesión libre de los libros está señalada en un indice de capítulos[40]. No era este un folleto

de actualidad pasajera para un auditorio sencillo: era un libro que hombres de ocio[41], hombres doctos, deben estar dispuestos a leer una y otra vez para apreciarlo en su justo valor[42].

La *Ciudad de Dios* es un monumento a la cultura literaria del bajo Imperio, tan distintiva a su modo como la *Saturnalia* de Macrobio. Esto es evidente aun en sus más pequeños detalles. Se suponía que el literato tenía que ser un hombre docto. Igual que en el Renacimiento, sus argumentaciones tenían que desarrollarse en relación a una escala entera de autoridades literarias. En la *Ciudad de Dios*, Agustín construye deliberadamente sus argumentaciones, no con el método dialéctico de eruditos posteriores, sino de modo que puede demostrar que él también sabe moverse a través de cúmulos de erudición[43]. Esta vía de entrada es señaladamente diferente a la de sus demás escritos. Sus argumentos contra el fatalismo, por ejemplo, siguen el mismo curso que en sus otras obras[44]; más en la *Ciudad de Dios* se apoyan en una estructura de grandes nombres debida a Cicerón: «Cicerón dice de Hipócrates, el doctor más notable… Posidonio el Estoico… el notable argumento del torno del ceramista… por lo que Nigidio fue llamado 'Torno del Ceramisto' Nigidio…»[45].

El toque final de arrogancia clásica llega cuando Agustín menciona a los gemelos bíblicos Esaú y Jacob. No se refiere a ellos por su nombre; en lugar de ello, les introduce con pesados circunloquios, al estilo que hubiera deleitado al esnobismo literario del auditorio de Agustín: «Allí nacieron una vez unos gemelos, en la antigua memoria de nuestros padres (estoy hablando de hombres famosos)…»[46].

La extremada sensibilidad de Agustín para los gustos de un auditorio determinado fijo también la estrategia de sus ataques a los cultos paganos. La *Ciudad de Dios* contiene

apenas alguna referencia a las formas contemporáneas de adoración y sentimiento pagano que interesan a los modernos especialistas del paganismo tardío: los cultos misteriosos, las religiones orientales o el mitraísmo. Parece como si Agustín estuviera demoliendo un paganismo, que existía solamente en las bibliotecas[47]. De hecho, Agustín creía con toda razón que como más fácilmente podría alcanzar a los últimos paganos era por sus bibliotecas. En esto la *Ciudad de Dios* refleja fielmente la tendencia más importante en el paganismo de principios del siglo v. La generación parcialmente desheredada de un Volusiano había procurado envolver su religión en un pasado lejano. Eran anticuarios fanáticos y predilectaban cualquier forma de religión y filosofía que ostentara una *litterata vetustas*, un origen inmemorial conservado en los clásicos literarios[48]. Precisamente es esta *vetustas* lo que Agustín disecciona. Agustín intercepta el paso a los paganos en su última retirada al pasado: pues expone los orígenes manchados de los cultos más antiguos y que más figuraban en los clásicos; se aprovecha de sus inconsecuencias e insinúa algo acerca de la incredulidad secreta de los escritores que conservaron este pasado, como su poeta Virgilio o su anticuario Varrón[49]. Su disquisición de historia romana gravita también alrededor de los orígenes de Roma. Estos primeros días habían interesado especialmente a los paganos cultos del siglo precedente[50], y Agustín se ajusto a sus inclinaciones en gran medida. Porque este pasado remoto podía idealizarse con seguridad plena; y por tanto Agustín se siente solamente desafiado, en contra de la epopeya de Roma por Alba (del siglo vii a. J. C.), a emplear a fondo los métodos de un auténtico radical enfrentándose a los mitos del conservadurismo, dándose el gran placer de llamar al pan pan y al vino vino: «Apartemos las vanas pan-

tallas de la opinión más difundida»[51] y «¡quitemos el encalado!...»[52]

La *Ciudad de Dios* por tanto hubo de impresionar a sus primeros lectores de modo muy diferente que las *Confesiones.* Aquí no se presentaban con asombrosa novedad literaria alguna. En lugar de ello podían disfrutar de lo que Macrobio había disfrutado en las conversaciones de los grandes paganos, especialmente en las de Pretextato: el espectáculo de una persona muy seria con toda una cultura convencional sabida al dedillo: el saber popular religioso, la filosofía y la historia[53]. De tal modo, cuando el vicario, a punto de retirarse, y teniente de prefectos de África, Macedonio, recibió los ejemplares de los tres primeros libros de la *Ciudad de Dios* alabo de ellos aspectos que el historiador moderno suele pasar por alto. Empleado muy leal, se niega a ver en él un libro sobre el saqueo de Roma; esta «calamidad pública» se trataba en él no más de lo que era estrictamente decente[54]. En lugar de ello podía recostarse cómodamente para disfrutar de un festín intelectual. «Estoy dudoso de que es lo que más debo admirar: el conocimiento religioso completo de un sacerdote, la altura de las opiniones filosóficas, la plenitud de su información histórica o el encanto de su gran estilo»[55].

No obstante, eran precisamente estas cualidades las que capacitaban a la *Ciudad de Dios* para contar en la literatura romana como una obra del «nacionalismo cristiano». Como la mayoría de los nacionalismos, su modo de expresión está tomado del de sus gobernantes; pero este modo está tomado de prestado solamente para afirmar una alternativa independiente de la cultura literaria que había dominado la mente de los hombres. Tras treinta años de estudio de la Biblia, Agustín estaba convencido de que también los cristianos tenían una literatura de una riqueza inagotable. *Vuestro*

Virgilio se contrapone deliberadamente en todas las ocasiones con *nuestras* escrituras[56].

La yuxtaposición, sin duda, es el artificio literario básico que determina la estructura de todos los libros de la *Ciudad de Dios.* Agustín la usa deliberadamente para procurar un efecto «estereoscópico». Las soluciones de la nueva literatura cristiana deben «destacarse lo más claramente posible»[57], imponiéndolas siempre sobre un fondo elaboradamente construido con las respuestas paganas a la misma pregunta. Es un método calculado para dar una sensación de riqueza y de tensión violenta. Esto da razones del enorme atractivo que la *Ciudad de Dios* tiene para los hombres cultos en época futura. Porque en ella Agustín se traslada, con deliberación sesuda y ostentosa, desde el mundo clásico al cristiano. Seguimos una argumentación convencional sobre el papel de las emociones en un sabio, trasladándonos lentamente desde una anécdota sobre «un estoico en un naufragio» de las *Noches áticas* de Aulo Gelio, a través de la descripción por Cicerón de las virtudes de Julio Cesar, hasta llegar, al final de esta senda bien trazada, a encontrarnos repentinamente con algo nuevo: la formulación monumental de «lo que enseña la Divina Escritura, que contiene el compendio de la sabiduría cristiana»[58]. «En nuestro modo de pensar *in disciplina nostra*, pues, no preguntamos solamente si un alma piadosa está enojada, sino el por qué; no si está triste, sino por qué razón; no si tiene miedo, sino qué es lo que teme»[59].

Escribir la *Ciudad de Dios* obligo a Agustín a formar su opinión sobre su propio pasado de hombre educado. Podemos ver claramente la forma que este pasado había tomado en él. El pasado del literato, que Agustín y sus lectores daban por sentado desde la época escolar, ya no le pertenece: es *vuestra* literatura, la literatura de los paganos romanos.

Con los platónicos no pasa lo mismo. Les consideraba como unos adversarios mucho más temibles que los hombres de letras conservadores[60]. Agustín releyó los tratados de Porfirio y Plotino[61]; y evoco el dilema de estos hombres con una maestría tal que las interpretaciones del enigmático Porfirio gravitan todavía alrededor del décimo libro de *Ciudad de Dios*[62]. Porfirio era la bestia negra del cristiano medio: Jerónimo le había llamado: «bribón, tipo impúdico, difamador, parásito, lunático y perro rabioso»[63]. En manos de Agustín alcanza una talla heroica: las formulaciones finales de Agustín están hechas para crecer majestuosamente desde una crítica detallada de la abortada búsqueda de Plotino de un «método universal para liberar el alma»[64]; y de tal modo, la demolición del paganismo en los diez primeros libros de la *Ciudad de Dios* puede cerrarse con la evocación generosa de un fracaso magnifico.

Es este un rasgo revelador: las disputas de Agustín con sus compañeros cristianos excedían raramente el nivel de la guerra de folletos, tan común en la Iglesia antigua; los cristianos herejes seguían siendo enemigos externos a los que había que derribar. Por el contrario, el tratamiento que da Agustín a los platónicos a lo largo de la *Ciudad de Dios* muestra hasta que punto seguía estando vivo en Agustín parte del pasado pagano, que estimulaba sus pensamientos más refinados y le desafiaba a un continuo diálogo interior que había de durar hasta su muerte.

El interés por el pasado clásico podía plantear problemas inquietantes para los cristianos. Precisamente en esta época escribió Agustín a Evodio. ¿A quién había liberado Cristo del castigo cuando descendió a los infiernos?[65].

«Sería temerario establecer quienes eran. Si fuéramos a decir que todos los que estaban en el infierno fueron liberados, entonces, ¿quien no se complacería si pudiéramos pro-

barlo? Ellos estarían particularmente contentos a causa de aquellos hombres a quienes conocemos íntimamente por sus obras y cuyo estilo y cuyas cualidades de espíritu hemos admirado: no solo poetas oradores, quienes en muchos pasajes de sus obras pusieron a los dioses falsos de las naciones en ridículo, llegando a veces a confesar la existencia de un solo Dios verdadero (aunque normalmente siguieran al vulgo en sus gritos supersticiosos), sino que también aquellos que han defendido las mismas opiniones, no en poesía y retórica, sino como filósofos. Después están los que no han dejado ninguna herencia literaria; más hemos sabido por los clásicos que han vivido vidas dignas de alabanza por sus propias luces. Excepto por el hecho de que no sirvieron a Dios y se equivocaron en la adoración de vanidades, que era la religión establecida de su época..., pueden, con justicia, considerarse como modelos de todas las demás virtudes: de la frugalidad, la abnegación, la castidad, la sobriedad y el animo al encararse a la muerte por amor a su país, manteniendo sus juramentos a sus ciudadanos y hasta a sus enemigos. Todas estas cosas son..., en cierto sentido, de ningún valor e improductivas; pero como signos de un carácter determinado nos placen tanto que las querríamos ver en aquellos que existen para librarse de las penas del infierno: más como, por supuesto, muy bien puede ser que el veredicto del sentimiento humano sea una cosa y la justicia del Creador otra completamente distinta»[66].

Agustín consideraba a los antiguos romanos con la misma ambivalencia intensa con la que nosotros consideramos a nuestros respetables Victorianos. Los libros de historia les habían presentado a los hombres de letras como una serie de «modelos» idealizados de comportamiento, como *exempla*[67]. En Roma, las familias senatoriales rebuscaban en el pasado remoto un *exemplum*, un antecesor ejemplar cuya

ascendencia reclamarían[68]. Los cristianos de Roma habían tomado también estos *exempla* por su valor facial. Paulino, visitado por un clan familiar cristianizado, se extendería en una comparación elaborada entre estos santos modernos y sus grandes antecesores; y al hacer así adoptaría una opinión favorable del problema de las virtudes paganas[69].

Agustín era menos inclinado a impresionarse. Su opinión de la actitud romana ante su pasado formaba parte de su actitud más básica ante lo que llamaba la *civitas terrena*, esto es, ante cualquier grupo de gente manchada por el pecado y por tanto «terrenal». Tal grupo se negaba a considerar los valores «terrenales» que había creado como transitorios y relativos. Atados al frágil mundo que habían creado, se veían forzados a idealizarlo; tenían que negar la existencia de mal alguno en su pasado y la certidumbre de la muerte en su futuro. Aun el más honesto de sus historiadores, Salustio, mintió al alabar los días antiguos de Roma. Esto era inevitable, «ya que —como Agustín dijo con gran penetración— no contaba con ninguna otra ciudad a la que alabar»[70].

Sería fácil refutar sencillamente la concepción de los conservadores romanos del pasado como un «mito». Orosio lo había hecho y Agustín siempre tendió a hacerlo. Agustín experimenta un fiero placer, parecido al de un libre pensador del siglo XIX demoliendo una creencia religiosa, cuando desinfla la idea más prestigiosa reduciéndola a su esencia desnuda: «Fuera con todo esta fanfarronada arrogante: al fin y al cabo, ¡qué son los hombres sino hombres!»[71]. De esta forma se niega a considerar la historia romana como de alguna forma privilegiada. Puede reducir el auge de Roma a un denominador común simple, que comparten todos los estados: al «deseo de dominar», que Salustio había mencionado «de pasada»[72] como un vicio no romano, se agarra

Agustín y lo generaliza, con característica minuciosidad, como una ley que gobierna el desarrollo de todos los estados. El bandolerismo, triunfante entonces, puede convertirse en el modelo básico de cualquier imperio[73]; y Agustín puede pedir a sus lectores que miren su propio pasado idealizado en una especie de espejo distante, como la historia de un estado enteramente no clásico como es el imperio agresivo de los asirios[74]. Los africanos eran, sin duda, famosos por su habilidad en desenmascarar los hechos[75]. El sarcasmo había sido siempre el arma más formidable de Agustín[76]; y al volverla contra el pasado romano Agustín demostró una falta completa de «gravedad» romana: la centelleante *controversia*, en la que acumula indirectas contra la castidad de Lucrecia, habría parecido de un particular mal gusto. (Paulino de Nola, al fin y al cabo un buen cristiano romano, se había enorgullecido al llamar a su esposa «mi Lucrecia»[77]).

Pero Agustín no solo desenmascaraba. Estaba de acuerdo con sus contemporáneos sobre dos cuestiones importantes: la historia moral del pueblo romano era más importante que los «hechos desnudos de la vida» de las conquistas romanas; y las cualidades morales de los romanos habían hecho a su Imperio, si no unicamente privilegiado y merecedor de perdurar eternamente (como era el caso de los paganos), por lo menos mejor que cualquiera de sus predecesores[78]. De forma muy parecida a como seguimos considerando que los triunfos de la Era Victoriana eran obra individual de Victorianos preeminentes, así las cualidades morales de los antiguos romanos parecían proporcionar la clave de la pasada grandeza de Roma[79]. Agustín acepta esta actitud: y la utiliza para estructurar su opinión tentadora[80] y sumamente personal de por qué Dios permitió que los romanos crearan un imperio tan grandioso[81].

Al permitir que estos *exempla* le desafiaran, Agustín transforma la visión romana de su propio pasado. Va detrás de las apariencias de la conducta de estos nobles antecesores para averiguar por qué se comportaron realmente así. De nuevo, asiéndose a una insinuación fugaz de un autor clásico[82], aparece con una explicación sencilla y amplia: los romanos se habían visto forzados a una muestra sobresaliente de virtud por un presuntuoso amor a la alabanza: «Eran, por tanto, '*buscadores de la alabanza y manirrotos con su dinero; honrados en la persecución de la riqueza, querían atesorar la gloria*'. Todo esto es lo que amaban de todo corazón; para ello vivían y no dudaban en morir por ello: todas las demás pasiones las subordinaban a este deseo aplastante»[83]. Esta es la alternativa de Agustín a los retratos de familia deslucidos e idealizados que habían dominado a los romanos de su época. Pero, como Agustín advirtió, las suyas eran las virtudes de una pequeña minoría[84]. El hombre medio de Agustín era, sin lugar a dudas, una criatura muy débil. Era un esclavo de los hábitos sociales[85]. Incluso los más grandes pensadores del pasado pagano, le parecía, se habían rendido a esta fuerza: habían escondido sus verdaderas convicciones[86] o se habían visto arrastrados al compromiso con las creencias de la chusma[87]. También está muy cerca de lo irracional: la devoción de las multitudes puede hacer que parezca que sus ídolos se mueven[88]; un misterioso «reino inferior de los sentimientos» puede llevar a un hombre a trasponer su sensación de estar vivo a una reproducción muerta de la forma humana[89]. Los hombres necesitan la «autoridad»: necesitan que sus hábitos y tendencias irracionales sean removidos por un reto firme y persuasivo desde arriba[90]. Si esta guía no viene de Dios, vendrá de otra fuente.

Porque Agustín creía en los demonios: una especie de seres superiores a los hombres, de vida eterna, con cuerpos tan sutiles y activos como el aire y dotados de poderes de percepción sobrenaturales; además, por ser ángeles caídos, enemigos jurados de la verdadera felicidad de la especie humana[91]. Sus poderes de influencia eran enormes, pues se podían interferir tanto con las bases físicas del intelecto como para producir ilusiones[92]. Obligados a estar en la turbulencia del aire inferior, más abajo de la luna, estos prisioneros condenados que esperaban sentencia en el Juicio Final[93], estaban siempre dispuestos a descender súbitamente, como pájaros, sobre los fragmentos rotos de una humanidad fragil y disidente[94].

En la creencia popular romana tardía, los métodos de los demonios eran extremadamente crudos: tomaban sencillamente forma humana para comenzar una plaga o un motín[95]. En Agustín, por el contrario, el nexo entre hombres y demonios era puramente psicológico. Cada oveja con su pareja. Los hombres tenían los demonios que se merecían y los demonios, por su parte, perpetuaban esta semejanza proponiendo a las masas como símbolos de poder divino dioses inmorales y anárquicos[96].

Salustio había escrito la historia moral de la decadencia de la República romana: para el auditorio de Agustín, esta historia era *la* historia del autoritarismo de aquel periodo[97]. Agustín la convertirá en historia religiosa introduciendo dos ideas extrañas a ella: la de la autoridad[98] y la de los demonios: y de este modo la historia de Roma se convierte en la historia de una comunidad privada de la autoridad de Cristo y abandonada a merced de fuerzas alejadas del control de una frágil costra de virtud humana[99]. El último exorcismo de Agustín del pasado pagano, sin embargo, no se paró a revelar su contracorriente demoníaca. Agustín

hizo algo mucho más sutil e irreversible. La *Ciudad de Dios* es un libro sobre la «gloria». En el Agustín desangra la gloria del pasado romano con objeto de proyectarlo mucho más allá del alcance de los hombres, en la «gloriosísima Ciudad de Dios. Las virtudes que los romanos habían atribuido a sus héroes se harían realidad solamente en los ciudadanos de esta otra ciudad; y es unicamente dentro de los muros del Jerusalén Celestial donde podía conseguirse la noble definición de Cicerón de la esencia de la República romana[100].

Porque no deberíamos olvidar que, junto con las *Confesiones*, la *Ciudad de Dios* es uno de los pocos libros de Agustín cuyo mismo título es significativo: *de civitate Dei.* Igual que en las *Confesiones*, el tema del título cristalizó repentinamente en la mente de Agustín; y, una vez formado está marcado en cada una de las líneas del libro.

La *Ciudad de Dios* no puede explicarse en relación a sus orígenes inmediatos. Es particularmente superficial considerarlo como un libro acerca del saqueo de Roma. Agustín podía muy bien haber escrito un libro «Sobre la Ciudad de Dios» sin que mediara tal acontecimiento. Lo que el saqueo sí hizo fue proporcionar a Agustín un auditorio específico y desafiante en Cartago; y, en esta dirección, el saqueo de Roma aseguró que un libro que podría haber sido una obra de pura exégesis para los colegas cristianos eruditos (algo así como el gran comentario sobre el *Génesis*, en el que surge la idea de un libro sobre las «Dos ciudades»)[101], se convirtiera en una confrontación deliberada con el paganismo. La *Ciudad de Dios* en sí misma no es un «sistema para todas las épocas», sino que es la resolución cuidadosa y premeditada de un anciano a una creciente obsesión.

En un sermón que Agustín predicó en Cartago el mismo año que empezó a escribir la *Ciudad de Dios* podemos pre-

sentir mejor que en ninguna parte la fuerza y la verdadera dirección del ímpetu que le conduciría a amontonar esta «obra magna y ardua» para la maravilla y perplejidad de las generaciones futuras. «Cuando, por tanto, la muerte sea absorbida por la victoria, estas cosas no estarán allí; y habrá paz, una paz plena y eterna. Nos encontraremos en una especie de ciudad. Hermanos, cuando hablo de esa ciudad, y especialmente cuando los escándalos se agrandan aquí, entonces no puedo parar…»[102].

XXVII

Civitas peregrina[1]

En los años que siguieron al 410, los cristianos que acudían en bandada a las grandes basílicas de Cartago estaban inseguros de sí mismos. Se habían jactado de la «Era Cristiana»[2], y ahora coincidía esta con desastres sin parangón. Tras una generación triunfante, se encontraron con que eran impopulares[3]. Sintieron nostalgia de las viejas formas de vida, en especial por los espectáculos circenses paganos, únicos que en tiempos de la crisis habían parecido mantener la confianza pública en la seguridad y la opulencia del mundo antiguo[4].

Agustín les dijo precisamente lo que un grupo desmoralizado necesita escuchar. Les dio conciencia de su entidad; les dijo a que pertenecían y a que debían mantener lealtad. En una serie de grandes sermones[5], hablo a unos hombres confusos que rondaban de cien maneras los límites del paganismo, y que tenían parientes paganos, vecinos paganos y una fidelidad a su ciudad que podían expresar solo mediante ceremonias paganas[6]. Les dijo que eran un pueblo distinto: «los ciudadanos de Jerusalén». «Oh, pueblo de Dios, oh, Cuerpo de Cristo, oh, noble raza de extranjeros en la tierra… No pertenecéis a este mundo, pertenecéis a otro»[7].

Agustín usaba un tema que se había convertido ya en un tópico entre los cristianos de África[8]: Lo había encontrado por primera vez, quizá, en la obra de un donatista, Ticonio[9]. Desde la Caída de Adán, la especie humana había estado dividida siempre en dos grandes «ciudades» o *civitates*,

esto es, en dos grandes pirámides de lealtad. La primera servía a Dios junto con sus ángeles; la otra servía a los ángeles rebeldes, al diablo y sus demonios[10]. Aunque las dos ciudades parecían inextricablemente entremezcladas, tanto dentro de la Iglesia como en el mundo, serían separadas en el Juicio Final[11]. Cristo pronunciaría las palabras del juicio: las dos ciudades —Babilonia y Jerusalén— aparecerían sencillamente entonces, una a la izquierda y la otra a la derecha[12].

En los años posteriores al 410, Agustín tomó estetierna; y, con espectacularidad deliberada, lo despliega ante su auditorio[13].

Los judíos habían entrado antaño en Babilonia en cautividad. Allí suspiraban por retornar a Jerusalén. Sus profetas habían anunciado el retorno y sus salmos habían cantado el anhelo de un pueblo entero por una patria natal distante y por el templo en ruinas que tenían que reparar. Tal como Agustín lo presenta, es una concepción de cautividad y liberación, de pérdida y reparación[14], compartida en términos generales por la mayoría de los pensadores de fines de la antigüedad, platónicos[15], maniqueos[16] o cristianos. Mas, en este momento, en sus manos se exploran todas las ramificaciones y matices, se investigan todos los detalles con la pasión de un gran artista y, al mismo tiempo, se encarna ésta plenamente en un incidente particular de la lejana historia de los judíos: «Tenemos que conocer primeramente nuestra cautividad, para después conocer nuestra liberación: tenemos que conocer Babilonia y Jerusalén… Estas dos ciudades, y es un hecho histórico, fueron dos ciudades de las que da noticia la Biblia… Fueron fundadas, en momentos determinados, para cristalizar en forma simbólica la realidad de estas dos «ciudades» que comenzaron en un pasado remoto y que persistirán hasta el fin del mundo»[17].

Los judíos habían hecho muchas cosas en Babilonia; y el mismo Agustín había cambiado su parecer sobre lo que había que resaltar. Se habían ido obedientemente; habían probado ser súbditos pacíficos y funcionarios leales, y las plegarias de sus mártires habían encontrado respuesta en la conversión del rey, Nabucodonosor[18]. Durante la luna de miel de la alianza de la Iglesia y del Estado en África, Agustín había acentuado estos hechos en contra de paganos y donatistas[19]. Ahora se agarra al vivo anhelo de los salmos. Babilonia había significado «confusión», una aparición de la identidad en las cosas del mundo[20]. Los ciudadanos de Jerusalén dependían también de este mundo, pero se hicieron distintos de Babilonia por su capacidad de anhelar otra cosa: «Escuchemos ahora, hermanos, escuchemos y cantemos; penemos por la ciudad de la que somos ciudadanos... Mediante el sufrimiento ya estamos allí; ya hemos echado nuestra esperanza, como un ancla, en aquella costa. Canto sobre otro sitio, no sobre este de aquí: pues canto con el corazón, no con la carne. Los ciudadanos de Babilonia oyen el son de la carne, y el Fundador de Jerusalén escucha la tonada de nuestro corazón»[21].

Mientras que otros moralistas cristianos de esta era de crisis, y muy en especial Pelagio, iban a expresar su mensaje exclusivamente con respecto a la cercanía ineludible del Día del Juicio[22], Agustín eligió una perspectiva diferente. Se alejo deliberadamente de las amenazas de los evangelios para encontrar en los salmos una capacidad de amar el futuro[23]: las exhortaciones que elige Agustín para advertencia en esta época son exhortaciones a dos «serenatas», *ad amatoria quaedam cantica*[24]; las emociones que pulsa no son el temor, sino el amor a un país distante e inmemorial: «la antigua Ciudad de Dios». «El origen de esta ciudad se remonta a Abel, como el de la mala a Caín. Esta Ciudad de Dios es,

por tanto, una ciudad muy antigua, siempre sufriendo una existencia sobre la tierra, siempre suspirando por el cielo, cuyo nombre es también Jerusalén o Sion»[25].

Esta oratoria suave hubiera dejado a un pagano impasible[26]. Cuando se ve a la «religión cristiana» contra el fondo de la historia que él conocía, resulta un asunto muy aldeano. La adoración a los dioses se extendía, pasando por Roma, a los mismos comienzos de la especie humana: habían pasado muchos siglos hasta que Cristo llegara. Tampoco le era posible al cristianismo aumentar su antigüedad con la pretensión de que Dios había asegurado el porvenir de la especie humana en la ley judía: esta ley siempre estuvo limitada a una zona pequeña de Siria[27]. Un conservador romano encontraba al cristianismo particularmente difícil de comprender, ya que, tras haber recibido de sus antecesores judíos una tradición religiosa perfectamente valida, los cristianos la habían reemplazado por nuevos ritos[28]. Esta era la crítica vigorosa, elaborada nada más que un siglo antes y con asombrosa erudición por nada menos que Porfirio, el gran platónico: un «camino de salvación universal» tal como pretendían los cristianos era hasta entonces, decía, «desconocido por el conocimiento histórico»[29].

Agustín quedó obligado a recoger este desafío. Hasta este momento sus ideas sobre las dos ciudades se habían desarrollado grandemente en relación a la composición humana de la Iglesia[30]; y su justificación de la importancia del Antiguo Testamento en contra de los maniqueos se había confinado a una estrecha línea de la historia de los judíos. Ahora se tenían que colocar estos temas ante un fondo diferente: Agustín se encontró cara a cara con el gran vendaval de los siglos[31].

Como historiador, Agustín estaba desbordado por Porfirio[32]. Pero se enfrentó a las críticas de Porfirio en distintos

terrenos. Por ejemplo, inmediatamente echó mano del concepto conservador de que el cambio era siempre más chocante que la permanencia: que la historia religiosa de la especie humana debiera haber consistido en la conservación de tradiciones inmemoriales[33]; y, por tanto, que un cambio de ritos solo podría ser un cambio desventajoso. Cualquier persona clarividente podría ver que en sus circunstancias esto no era cierto[34]. Sin duda que Agustín había intentado siempre, como filósofo, reconciliar el cambio con la permanencia en el mundo de la naturaleza. Su gran comentario al *Génesis* aporta una solución tradicional a este problema: Dios había implantado en cada organismo un principio constante y organizador, una *ratio seminalis*, que aseguraba que el cambio ocurría no arbitrariamente, sino de acuerdo con un modelo patente dispuesto, de una vez y para siempre, en la creación[35]. Del mismo modo, los cambios en las instituciones religiosas, como los que habían ocurrido a lo largo de la historia de Israel, no necesitaban considerarse como cambios innecesarios e injustificados de la costumbre ancestral; podían presentarse como los hitos significativos que indican un proceso de crecimiento[36]. En este proceso la especie humana podía concebirse como un vasto organismo, como el de un hombre[37], que cambiara de acuerdo a un modelo de crecimiento inaccesible al intelecto humano y, sin embargo, claro para Dios.

En su actitud ante la historia, Agustín pretendía haber ido más lejos que los platónicos paganos. Estos no podían más que captar lo inmutable: satisfechos de contemplar una Deidad intemporal, no podían contestar ninguna de las preguntas planteadas por la «sucesión estrechamente entretejida de los siglos… ni según el largo espacio de las edades, o señalar hitos en el proceso de desarrollo por el que la especie humana fluye como un vasto rio, ni buscar la culmina-

ción de su final establecido»[38]. Según Agustín, el raro privilegio de unir «la revolución de las edades» con la Sabiduría inmutable de Dios había estado reservado a los profetas hebreos.

El curso completo de la historia humana, por tanto, podía considerarse como un cargamento de significados que el creyente podía hallar parcialmente y el vidente por completo[39]. Zonas del pasado, situadas más allá del alcance del historiador clásico, podían ser escenario de acontecimientos de significación profética, y así ser sometidos a un examen y defendidos como el terreno histórico valioso. (Agustín se volvería incluso arqueólogo para hacer esto: había visto en Útica un molar tan grande como para probar que habían existido gigantes sobre la tierra en la edad de Caín.[40]) En su *Ciudad de Dios*, Agustín fue uno de los primeros que sintió y dio monumental expresión a una forma nueva de emoción intelectual. Plotino, cuando escribió sobre la «Providencia», había presentado ya el mundo natural como una armonía de partes minuciosamente articuladas. La misma sensación de admiración, rasgo tan destacado del modo en que Plotino habla del universo —del cosmos[41]— se filtrará por el lenguaje de Agustín cuando habla de la distribución maravillosa y perfectamente ordenada de las edades[42]. «Dios es tanto el Director inmutable como el Creador invariado de todo lo mudable. Cuando Dios añade, suprime, abrevia o aumenta los ritos de cualquier edad, lo que hace es ordenar todos los sucesos según su Providencia, hasta que la belleza del curso cumplido del tiempo, cuyas partes son los designios adaptables a cada periodo diferente, se haya agotado igual que la grandiosa melodía de un compositor inefable…»[43].

Los hombres escogen las palabras para comunicarse; Dios había escogido las palabras y los sucesos[44]. Para Agustín,

Dios se había expresado en el pasado como un estilista consumado a la manera romana tardía. Se complacía en hablar con alusiones y circunloquios elaborados. La materia a que alude con grado creciente de explicitud es siempre la misma: Cristo y su Iglesia[45]. Las palabras, sin embargo, pasan dejando tan solo su significado. Los grandes del idioma de Dios: naciones enteras y ciudades famosas habían sido tragadas por la ruina de las realizaciones temporales: «Mirad ahora a la ciudad (Jerusalén) de la que se dijeron las cosas más gloriosas. Sobre la tierra está destruida: ha caído al suelo antes que sus enemigos y ya no es lo que fue: ha terminado de trazar una imagen y esta sombra ha traspasado su significado a otra parte»[46].

Tales observaciones son características de Agustín. No tenía idea alguna, o muy poca, cuando contemplaba el curso prolongado de la historia, de que hubiera heredado algo directo de las realizaciones puramente humanas de la civilización de Oriente. Vista en conjunto, la historia humana no era más que este «periodo de tiempo en el que el recién nacido expulsa al agonizante»[47], un gran río que se va deslizando hacia la muerte. Lo que le había fascinado era el lenguaje de Dios, distante, y oscuro como la liturgia. Es la significación de este lenguaje, repentinamente desvelada en la aparición de Cristo entre los hombres, la que derramo sentido en por lo menos una parte pequeña de esta inquietante inanidad: «Los siglos del pasado habían sido echados a un lado como jarras vacías si Cristo no hubiera sido predicho por medio de ellos»[48].

Agustín había creído siempre, con todos los cristianos de la Iglesia Antigua, que lo más importante en la historia era el fino hilo de dichos y hechos proféticos que culminaron con la venida de Cristo y la situación presente de la iglesia. Los modelos cargados de significación profética cristaliza-

rían repentinamente, como en un calidoscopio, para disolverse y ser reemplazados por una agrupación más vivida: El Arca de Noe, las Promesas de Abraham, el Éxodo y la cautividad de Babilonia. Los largos intervalos de tiempo que habían pasado entre tales agrupaciones —un milenio, por ejemplo, separa a Noé de Abraham— servían solo para realzar, por contraste a la sucesión monótona de los acontecimientos registrados por la «diligencia histórica», la importancia ultramundana de los escasos momentos de «verdad profética»[49]. Como obispo, Agustín había estado absorbido en seguir esta senda estrecha, a lo largo de la cual el Antiguo Testamento había señalado el nuevo designio divino. El libro más largo de todas sus obras[50] fue escrito acerca de este tema y en contra de Fausto el Maniqueo.

Porfirio era un crítico de distinta talla que Fausto: sus objeciones habrían obligado a Agustín a defender, en la *Ciudad de Dios*, al cristianismo como la religión verdadera y natural de toda la especie humana: como el «camino universal» cuya existencia había negado Porfirio y no como una aberración de campanario. La esencia del cristianismo tenía que buscarse y ser presentada en términos generales en la *Ciudad de Dios*: esta consiste en restablecer la relación correcta entre todas las cosas creadas y su Creador y, como consecuencia, entre una y otra. Tal formulación suponía una alternativa: la naturaleza de la relación degradada entre criatura y Creador tenía que amenizarse; su origen, puesto al desnudo con la caída de los ángeles; su yuxtaposición, presentada en las «dos ciudades»; y la especie humana había de ser expuesta en la *Ciudad de Dios* como dividida en dos campos de fuerzas[51].

La intención de Agustín, en la *Ciudad de Dios*, era demostrar a sus lectores que en la historia de la especie humana

podían verse insinuaciones de una división entre una ciudad «terrena» y una «celestial».

La historia «profética», tal como Agustín la conoció, podía saltar por encima de los siglos y concentrándose en los escasos oasis importantes; el «curso en desarrollo» de las dos ciudades, por el contrario, se movía a través de todos los tiempos. Agustín trataría valientemente de construir las «huellas» de ambas «ciudades», siglo por siglo, en las confusas narraciones de las más antiguas historias bíblicas[52]. La historia «profética» era exclusivamente historia religiosa. Sus puntos de inflexión eran los grandes sacrificios, los de Abel, Abraham o Melquisedec. En estos aparecía el celebrante (como, por ejemplo, en los mosaicos cristianos primitivos de la cabecera de San Vital de Ravena) solo ante su Dios. Por el contrario, las relaciones entre los hombres desempeñaban una parte importante en la idea de las dos ciudades: en sus incidentes clásicos siempre en la relación entre dos hombres, o dos grupos de hombres la que es retratada con vivacidad; por ejemplo, la de toda una nación en una tierra extraña, como los judíos en Babilonia. Y los hombres están interesados en otras cosas que sacrificios, pues lo que más buscan son los «bienes» de esta tierra[53]. Agustín considera el bien social de la paz en una comunidad organizada como el más representativo de estos bienes[54]. De este modo, hay que ensanchar la senda estrecha de la historia religiosa: en la concepción del pasado de Agustín, hay sitio para la consideración de sociedades enteras y no solo para una procesión majestuosa de hombres; la *civitas terrena*, la «ciudad» de los hombres que persigue cosas terrenales, tiene que verse como sacando su fuerza de una historia que arranca mucho más atrás que la Biblia[55]. Una idea de la historia que se había contentado con seguir el hilo de los acontecimientos hasta su culminación se enriquece ahora

inconmensurablemente por la necesidad de rastrear en cada época el modo en que las vidas de los hombres habían cristalizado alrededor de dos alternativas clásicas.

Esta tensión fue «hecha pública»[56] en el mismo comienzo de la especie humana, al concentrarse en una de las relaciones humanas más elementales, como es la de un hermano con su hermano mayor[57]. Agustín (por su parte hermano menor de Navigio) demuestra plenamente la calidad paradójica y densa de toda la historia humana con relación al simple incidente de Caín y Abel[58]. Caín, el hermano mayor, es el verdadero hijo de su padre Adán. Es el hombre «natural» tras la Caída. Es un «ciudadano de este mundo», porque está completamente arraigado en él y se siente como en su casa: hasta su nombre significa «propiedad plena». No ponía esperanzas más que en lo que veía[59], y por ello fundo la primera ciudad[60]. (El moderno historiador de la civilización, sin duda, encontraría a Caín y a su familia, entre ellos al primer herrero y al primer músico[61], de un interés absorbente). Abel, por el contrario, no construyo ninguna ciudad; su hijo Enoc se presenta en un marcado contraste respecto a la vida sedentaria de sus primos, hombres «que no están fuera del lugar en este mundo, satisfechos con la paz y la felicidad del tiempo que pasa»[62], mientras que él esperaba algo más: *speravit invocare nomen Domini, «esperaba invocar el nombre del Señor»*[63].

Agustín considera esta tensión entre Caín y Abel universal porque la puede explicar como algo aplicable a todos los hombres. Toda sociedad humana está basada, dice, en el deseo de compartir algún bien[64]. De tales bienes el que más hondamente se siente es la necesidad de «paz», este es, de una resolución de las tensiones, de un dominio ordenado de los apetitos personales desequilibrados y de las voluntades discordantes en la sociedad[65]. Nadie puede librarse de tales

necesidades; pero los miembros de la *civitatis terrena*, esto es, los hombres caídos, tienden a considerar el logro de la paz social como algo suficiente en sí mismo[66]. Hacen de él un sistema cerrado que no admite objetivos superiores y miran con envidia a los que poseen otra alternativa al ideal que ellos tienen de la felicidad[67].

Fue, por tanto, la envidia lo que hizo que Caín matara a Abel. Agustín no se sorprendió al descubrir esto. Continuo inmediatamente con la fundación de Roma: en este caso Rómulo había matado a su hermano Remo, aunque esta vez a causa de su rivalidad[68]. La fundación del estado mejor conocido por los lectores de Agustín, por tanto, «se ajusta exactamente al primer ejemplo: esto es lo que en griego se llama 'arquetipo', un modelo único de comportamiento»[69].

Anteriormente, en el *Contra Faustum*, Agustín se había conformado con ver el incidente de Caín y Abel como una alegoría de la ejecución de Cristo por los judíos[70]. Esto era la figura simbólica de un hecho que entonces le preocupaba. Ahora Agustín extraerá de él el modelo de los motivos arquetípicos que rigen a los hombres en todas las épocas y países: es como pasar a las figuras simbólicas y extraterrenas de Tipo y Antitipo, situadas una enfrente de otra en las vidrieras de colores de una catedral gótica, a la densa humanidad de una pintura religiosa de Rembrandt: «en un mundo ancho, habitado por tantos pueblos diferentes, de religiones y maneras divergentes, de lenguas, armamento y vestidos infinitamente divididos no han surgido, a pesar de todo, más que dos clases de grupos de seres humanos a los que podamos llamar *ciudades*, según la denominación especial de nuestras Escrituras»[71].

Esta es, pues, la contribución de Agustín a un nuevo concepto del pasado. Un vendaval universal, una amplia explicación universal de los motivos básicos de los hombres y

una certidumbre de la existencia, en todas las épocas, de una tensión singular y fundamental. Una persona más superficial habría convertido inmediatamente tales intuiciones en una «Historia Universal» cristiana pulcramente modelada[72]. Agustín no lo hizo. Cuando trató del «transcurso» de las dos «ciudades» en un libro entero, se limitó a afrontar solamente algunas comparaciones poco lisonjeras entre los principios reflejados en la historia de los estados paganos que conocían sus lectores doctos y la «comunidad consagrada» de Israel[73]; y, al sugerir unos pocos puntos en que se relataban los problemas de estos, no hizo más que sugerir una imagen del pasado que los cristianos más educados de su época habían llegado a dar por sentada[74].

No deberíamos esperar una «Historia Universal» semejante de Agustín. Lo hacemos, en parte, porque esperamos de él que tenga tiempo en interesarse en otras ciudades que su *Ciudad de Dios*[75]. Agustín sabía muy bien que él no podía permitirlo. Para sus lectores paganos, la única historia real era la relación de los hechos gloriosos de sus civilizaciones. Agustín tenía que demostrar que había otra alternativa que la vida ocupada y absorbente de los estados que conocían los antiguos[76]. Dentro de la «ciudad» obvia de los hombres caídos, con sus necesidades, sus logros y su historia bien registrada había habido siempre sitio para otro grupo, el de los hombres como Abel, que anhelaban algo distinto y estaban seguros de la transitoriedad de la vida convencional de sus compañeros. Es un mensaje que estructuro ideas hondamente arraigadas. En la *Ciudad de Dios* y en los *Sermones* de Agustín lo que estaba en juego era la capacidad de los hombres para «anhelar» algo diferente, para examinar la naturaleza de sus relaciones con un ambiente más inmediato, sobre todo, para establecer su unidad negándose a verse embarcados en los hábitos instintivos de sus compa-

ñeros. Con semejante mensaje, las partes de la *Ciudad de Dios* que tratan del pasado no podían ser jamás un nuevo esquema de la «Historia Universal». Son estos un breve viaje a través del pasado en el que Agustín expone las «trazas» vividas y precisas, *vestigia*[77], de una alternativa a los propósitos normales y más generales de los hombres caídos.

Por supuesto que esta historia debía concentrase en los símbolos alrededor de los cuales se había formado el sentido de una identidad separada: el particularismo apretado de Israel[78] y la unidad mundial de la Iglesia católica son sombras de la Ciudad Celestial. Pero la pertenencia a uno de ellos no puede hacer en sí misma perfectos a los hombres: la línea divisoria entre las dos «ciudades» es invisible, porque implica la capacidad de todo hombre de amar lo que ama[79].

Para Agustín, tanto el pasado como el presente siguen siendo enormemente opacos; pero podía, mientras tanto, ver el contorno de una elección. Los hombres están inextricablemente «unidos» por las necesidades de su vida mortal común[80]. Pero en último término, lo único que importa es trascender esta simbiosis insidiosa: los hombres deben estar dispuestos a ser «distintos»[81].

Agustín era solamente un obispo sabio. Un hombre inspirado por Dios vería, detrás de los confusos acontecimientos a los que se había asido el tenaz espíritu de Agustín, la simplicidad terrible de las alternativas entre las que habían gravitado los hombres durante su historia. Este hombre era Juan el Evangelista:

«En el espíritu, podía reconocer esta división; como ser humano, no podía verla más que como una mezcla inseparable. Lo que a pesar de todo no podía verse separado del espacio, lo separaba él con su espíritu, como un destello re-

pentino de su corazón: veía exactamente dos pueblos, el fiel y el infiel…»[82].

La necesidad de salvar la identidad propia como ciudadano del Cielo es, por tanto, el centro de gravedad de la idea de Agustín de las relaciones de las dos «ciudades» en este mundo. La sociedad humana normal tiene que dar lugar a un grupo de hombres que deben permanecer conscientes de ser diferentes, tiene que dar lugar a una *civitas… peregrina*[83]; para extranjeros residentes.

Peregrinatio es la palabra que Agustín usa para resumir la situación. La categoría de los *peregrini* era bien conocida por los antiguos. El mismo Agustín había experimentado semejante situación en Milán: su tormentosa residencia en la gran capital había sido una *peregrinatio*[84], (¡y por qué poco escapó el joven africano a la asimilación en esta época!).

Si llegamos a alcanzar los matices de este termino tal como es usado por Agustín, podemos cobrar una impresión de uno de los temas esenciales de su religión cuando anciano. Un *peregrinus* sensible sentiría, desde luego, nostalgia de su patria, casi como un «cautivo» suspirando por la liberación, igual que los judíos en Babilonia[85]. Se sentiría desarraigado, como un forastero de paso por la vida sedentaria y confortable que le rodeaba. Se puede traducir *peregrinus* por «peregrino» solo si nos damos cuenta de que Agustín detestaba viajar[86], y de que su «peregrino» esta mucho más cerca, con su descontento y anhelo románticos, al Wanderer de la canción de Schubert que a los joviales trotamundos de los *Cuentos de Canterbury*. La imagen, por consiguiente, podía dotar a un hombre radicalmente ultramundano de un lenguaje de riqueza y ternura inigualables: el «filósofo auténtico» de Plotino dotado del «alma de amante», también suspirando por un lejano país[87], es primo cercano del *peregri-*

nus de Agustín, Con todo, Agustín fue más allá que Plotino. Luchó a brazo partido con un problema que Plotino no se había sentido desafiado a responder. Porque el *peregrinus* es también un residente temporal. Debe aceptar una dependencia íntima de la vida que le rodea; debe darse cuenta de que fue creado por hombres como él, para conseguir algún «bien» que se satisface en compartir con ellos, para mejorar cierta situación y para evitar un mal mayor[88]; y debe estar autenticamente agradecido por las condiciones favorables que ello le proporciona[89]. De hecho, Agustín había llegado a confiar en que los cristianos fueran conscientes de la tenacidad de los lazos que le unirían siempre a este mundo. El pensamiento de su edad madura está señalado por una apreciación creciente del valor de tales vínculos[90]. De este modo la *Ciudad de Dios*, lejos de ser un libro sobre la ascensión desde este mundo, es un libro cuyo tema más repetido es «nuestros asuntos dentro de la vida mortal común»[91]; es un libro que trata sobre el ser ultraterreno en el mundo.

El joven converso Agustín no podría haber escrito un libro así. Indudablemente, en las cartas y sermones de la edad madura de Agustín, podemos ver cuanto se ha suavizado la aspereza del joven. Se ha vuelto mucho más abierto a la realidad de los vínculos que unen a los hombres con el mundo circundante. Había dicho una vez a Nebridio, por ejemplo, que el sabio podía «vivir solo con su espíritu»[92]; ahora rogara por tener amigos[93]: «Porque cuando somos hostigados por la miseria, entristecidos por el desconsuelo, enfermos y doloridos… que nos visiten los hombres de bien, aquellos que pueden, no solo regocijarse con los que están alegres, sino llorar con los que lloran, y que saben como dar útiles consejos y como ganarnos para que expresemos nuestros sentimientos en la conversación…»[94]. Ya sabía lo que era ejercer la autoridad en una comunidad organizada. El

paternalismo moderado que sugiere como la cualidad ideal de gobierno en la *Ciudad de Dios* es reflejo de sus propias prácticas como obispo[95]. La amargura de sus campañas le había enseñado lo mucho que necesitaba una paz externa: el hombre que había ido una vez a Hipona a persuadir a un agente imperial para que se hiciera monje[96], viajara ahora a las profundidades de Numidia para disuadir a un general de que hiciera eso mismo[97]. Los hombres de los sermones de Agustín no son mero «polvo y ceniza». Son pecadores tenaces que disfrutan con lo que hacen. La tenacidad enorme de sus sentimientos le deja atónito: imaginemos a los salteadores de caminos que se burlan de todas las torturas antes que revelar las torturas de sus cómplices: «No podrían haber hecho esto sin una gran capacidad para el amor»[98]. «El mundo es un lugar sonriente»[99]. No es extraño que se disfrute de él inmoderadamente. «No os echo la culpa; no os critico, aun si esta vida es lo que amáis… Podéis amar esta vida tanto como queráis, mientras sepáis qué elegir. Seamos, por consiguiente, capaces de elegir la vida, si somos capaces de amarla»[100]. El perfeccionismo mortal de los pelagianos le resulta falto de gusto: él también trataba de ser perfecto; más «que exalten las virtudes superiores en sus exhortaciones, pero sin denigrar a las mejores después de las primeras»[101].

Los miembros de la *civitas peregrina*, por consiguiente, mantienen su identidad no mediante el retiro, sino mediante algo mucho más difícil: mediante el mantenimiento de una perspectiva firme y equilibrada de toda la escala del amor de la que los hombres son capaces en su estado presente: «Es a causa de esto que la Novia de Cristo, la Ciudad de Dios, canta en el Cantar de las Cantares: '*ordinate in me caritatem*', Ordenad en mí mi amor'»[102].

Agustín había alcanzado una idea firmemente arraigada de la bondad esencial de las cosas creadas y, por consiguiente, de los logros humanos. Estas cosas buenas eran «dones»; *bona… dona*, es una frase clave en toda la *Ciudad de Dios*; y Dios es considerado principalmente como Creador, y, aún más, como *largitor*, como prodigo en dones[103]. La única pieza de auténtica poesía que poseemos de Agustín se ocupa precisamente de este tema. Es una poesía de alabanza al Cirio Pascual (y sabemos cuánto le gustaban a Agustín las luces de todo tipo)[104]. La citará en la *Ciudad de Dios* cuando trate, entre otros temas, de la belleza excepcional de las primeras mujeres de la ciudad terrenal:

Esas cosas son vuestras, oh Dios. Son buenas porque Tú las creaste.
No hay nada de nuestro mal en ellas. El mal es nuestro si las amamos
a Tus expensas; las cosas que reflejan Tu providencia[105].

«Suponed, hermanos, que un hombre haga un anillo para su prometida, y que esta ame el anillo más apasionadamente que a su prometido, que lo hizo para ella… Desde luego, que le guste su don; pero si dijera, 'me basta con el anillo. No quiero volver a verle', ¿qué diríamos de ella?… La promesa le es dada por el prometido de modo que, en su promesa, pueda del mismo ser amado. Dios, pues, os ha dado todas esas cosas. Amadle, que él fue quien las hizo»[106].

La relación entre Dios y los bienes disfrutados por los seres creados se concibe como la relación entre un donante totalmente gratuito y un beneficiario. Agustín no podía haber encontrado una relación más difícil y ambivalente. El reconocimiento de la dependencia y, con él, la capacidad de estar agradecido, no llega fácilmente, en opinión de Agustín; y él desenmarañará el origen y las relaciones de las dos «ciudades» precisamente con respecto a las relaciones básicas entre donante y beneficiario.

El Diablo quiso disfrutar de lo que le habían dado como si fuera suyo propio: no quiso otra fuente de bondad que el mismo[107]. Tal omnipotencia usurpada no podía más que disminuirle. Fue la que altero su relación con los compañeros y le hizo afirmar su omnipotencia mediante la dominación de sus iguales[108] y le hizo mirar con envidia a aquellos que poseían una fuente de bondad y de felicidad exterior a la suya[109].

Agustín, que había observado tan cerca los celos entre niños recién nacidos, no era de los que menospreciaran el poder de la envidia para determinar las relaciones de la «ciudad» de los caídos con la «Ciudad» de Dios: la envidia a la especie humana, por ejemplo, determina la inmiscuición de los demonios en la humanidad y, por consiguiente, el curso de la historia religiosa del paganismo que tan importante papel desempeña en la *Ciudad de Dios*. El «deseo vehemente de dominar» es una fuerza igualmente potente entre los seres caídos: Agustín lo encontrará en todas las partes de la historia que se había convertido para él, significativamente, en una historia tan solo de los grandes imperios del mundo antiguo[110]. Pero sobre todo, lo que hay es orgullo: una negación omnipotente de la dependencia característica, la actitud de la «ciudad terrenal» ante los valores tan auténticos que habían creado sus miembros: sus heroísmos, su cultura y sus periodos de paz. En la *Ciudad de Dios*, Agustín señalará esta negación básica de la dependencia, y por tanto de gratitud, en política[111], en pensamiento y en religión[112].

Agustín, por consiguiente, demolerá con una ferocidad intelectual absolutamente excepcional el conjunto de la tradición ética antigua: «esas teorías de mortales, en las que se han esforzado en hacerse, por sí solos, una felicidad completa dentro de la miseria de esta vida»[113]. Consideraba que estas teorías conducían a un círculo cerrado, calculado

para negar una relación entre dar y recibir. A esta tradición, él opondrá una idea que implica precisamente esa relación: fe y, sobre todo, «esperanza»[114]. Buscara con empeño entre los bienes auténticos que los hombres disfrutan, para encontrar algún indicio de que felicidad pueden «esperar todavía los hombres de las manos de su prodigo Creador»[115].

El pensamiento de Agustín estaba siempre en estado de tensión. En la *Ciudad de Dios* podemos ver con la máxima claridad la causa de que estuviera aguzado hasta un grado tan intenso en el resto de los escritos de su vejez. Porque, si el mundo material, y con él, el cuerpo humano, habían sido un don perfecto de Dios, no se le podía tratar como el mejor después del primero. No había «salido» de cierta perfección superior ineludiblemente, como había pensado Plotino. Agustín, por consiguiente, tenía que mirar con nuevos ojos el problema del mal en el mundo. Porque antaño había pensado, en cierto modo como Plotino, que Adán y Eva habían «caído» a un estado físico[116]: es decir, que las prolíficas virtudes que habrían engendrado en una existencia puramente «espiritual» habían disminuido, con la Caída, hasta ser la mera sangre y carne, literalmente, de las familias humanas[117]. Ahora ya había dejado de pensar así. Agustín recordara a Adán con una agudeza particular: también Adán había sido un hombre de carne y sangre como él mismo; había comido, gozado de los paisajes del mundo y creado una familia mediante la copula con su esposa[118]; ¿por qué los goces «naturales» de Adán en el Paraíso iban acompañados ahora en Agustín por insinuaciones emocionales que eran la fuente de una tensión tan insoportable? «¿Qué es lo que ha sembrado esta guerra en mí?»[119].

Contra Juliano de Eclano, un optimista, Agustín justifico el castigo colectivo por el que Dios había perseguido el pecado único de Adán en los cuerpos de todos sus descendien-

tes. Estas terribles páginas reflejan el dilema de Agustín[120]. Él era un hombre que no podía seguir dando por sentado el mal físico. Porque, si no puede suponerse que el mundo de los sentidos es un inevitable «segundón», debajo de una existencia de «espíritu puro», entonces las dificultades del cuerpo —las horribles enfermedades y las concomitantes emocionales tan desagradables de sus actos físicos más normales— no podían seguir dándose por sentadas tampoco. Tales dificultades no podían considerarse más que como resultado de la descompostura de un orden en el que lo espiritual y lo material pudieron reunirse armoniosamente[121]. Esta descompostura, volviendo a ella, no podía considerarse más que como resultado de una acción precisa y unilateral de parte del beneficiario de los dones de Dios; y la miseria inconfesada de la especie humana tenía que adscribirse a un acto de justicia temible y calcinado de parte de Dios, el donante, cualquiera que fuera el coste en sentimientos humanos. Ya que solo cierto «pecado incalificable» podía haber hecho que un Creador tan omnipotente y generoso introdujera tan gran dolor en el torrente de los bienes.

Cuando Agustín escribió el último libro de la *Ciudad de Dios*, cuando tenía setenta y dos años, incluyo un pasaje que es elaboración final de un argumento que había aparecido frecuentemente hacia el fin de la obra. Es un argumento en favor de la esperanza.

«'*Señor, he amado la belleza de tu casa*'. …De sus dones, que están desperdigados para el mal y el bien en esta, nuestra vida más severa, intentaremos, con su auxilio, expresar suficientemente lo que todavía nos queda por experimentar[122].

»En su origen colectivo, por la evidencia de esta vida en si, vida tan llena de tan variados y tantos males que apenas se la puede llamar vida, debemos llegar a la conclusión de

que la especie humana está siendo castigada…»[123]. En ella hay los horrores de la educación de los niños pequeños[124], los accidentes gratuitos de la vida cotidiana[125]; los elementos inmisericordes: «Sé de campesinos cuya excelente cosecha ha sido barrida y diseminada fuera de sus graneros por un repentino aguacero»[126]; los efectos humillantes y extraños de raras enfermedades[127], y los terrores súbitos de los sueños[128].

Sin embargo, corre tanto bien junto al mal aun «como en un rio vasto y rápido»[129]. Hay que imaginarse las maravillas íntimas del cuerpo humano, ¡incluso el ornamento completamente gratuito de la barba viril![130] La fuerza de la razón que demuestra la pura proliferación de la inventiva: «Y por último —esto es de Agustín, el obispo católico— quien puede hacer plena justicia a la brillantez intelectual desplegada por filósofos y herejes en defensa de sus errores y opiniones incorrectas»[131].

Y existe a su alrededor el mundo, como siempre, que es un juego de luz y color: «El extraordinario brillo y los efectos de la luz sobre la misma superficie en el sol, la luna y las estrellas, en las oscuras sombras de un claro en el bosque, en los colores y perfumes de las flores, en la pura diversidad y abundancia de pájaros gorjeadores y multicolores… Y (quizá en este punto, el anciano obispo se volvió para mirar la amplia bahía de Hipona) tenemos también la grandeza del espectáculo del mar mismo, mientras se viste y desviste de gran cantidad de colores, ora todo sombras verdes, ora purpura, azul cielo… Y todo esto son meros consuelos para nosotros, los hombres infelices y castigados: no son las recompensas del bendito. Como serán, pues, los de estos si entre nosotros son tantos, tan grandes y de tamaña calidad…»[132].

XXVIII

La unidad lograda[1]

En los años desastrosos de 409 y 410, Alarico avanzó y retrocedió por toda Italia. El gobierno romano perdió interés por África, retirando su apoyo a la Iglesia católica; la campaña de represión del donatismo se fue a pique. El obispo donatista volvió en triunfo a Hipona. Agustín se convirtió en un nombre marcado, «en un lobo al que había que matar»[2]. En esta época se encontró frente a la perspectiva de acabar su vida como un mártir[3]. Solo la equivocación de un guía al elegir el camino le salvo de una emboscada tendida por los circunceliones[4]. Su grey estaba desmoralizada, y Agustín tuvo necesidad de toda su decisión: «No os temo. No podéis quitar el Tribunal de Cristo para levantar el de Donato. Continuaré volviendo a viajar de un lado a otro y recuperaré lo perdido. Aun si los ramajes del bosque me arañan en mi búsqueda, seguiré abriéndome camino a través de las más estrechas sendas. Mientras el Señor, cuyo temor me conduce en esta tarea, me dé fuerzas, pasaré por todas las cosas»[5].

Durante un periodo dramático, desde fines del año 409 hasta agosto de 410, quedaron en suspenso las leyes imperiales contra la herejía[6]. Ahora ya no podían volver a ser puestas en vigor sin hacer algún gesto público. Para el emperador católico Honorio era una cuestión de *reculer pour mieux sauter*: solo una gran investigación oficial sobre el origen del cisma donatista eclipsaría las vacilaciones de la política imperial de años anteriores. El 25 de agosto del año

410, por tanto, convoco a los obispos de ambas iglesias a una reunión. Se llamaría una *Collatio*, una «confrontación» de las pretensiones legales de ambas de ser la verdadera Iglesia católica. La *Collatio* tenía que terminar en cuatro meses y sería dirigida por Flavio Marcelino, quien, como hemos visto, era un católico devoto[7].

El emperador había organizado lo que Agustín y sus colegas siempre habían querido: una confrontación pública con los dirigentes donatistas. Semejante confrontación fue particularmente bien recibida en aquel momento, ya que la Iglesia católica había llegado a comprender en su seno demasiados conversos del donatismo convencidos a medias desde el donatismo. Solo un examen definitivo y publicado a los cuatro vientos de estos problemas persuadiría a semejante gente de que la causa del donatismo estaba irremisiblemente perdida[8]. En la *Collatio* del año 411 por tanto, los obispos de ambas partes discutieron apasionadamente, no tanto para convencer al adversario como para impresionar a este cuerpo importante de fieles vacilantes[9].

Agustín tenía apenas esperanzas de que la conferencia fuera una oportunidad para negociaciones irénicas. Era una investigación oficial en la que se vería el llevar a cabo la justicia que ya se había hecho un siglo antes en favor de los católicos. Porque, como nunca se cansaba de decir a sus rivales, fueron los donatistas los que primero apelaron a Constantino para que arbitrara entre ellos y Ceciliano[10]. Constantino había declarado que el partido de Ceciliano era la Iglesia católica; y todas las leyes imperiales posteriores contra el donatismo no hacían más que provenir directamente de esta decisión fatal[11]. La cuestión era así de simple[12].

Desde luego que los donatistas no venían en busca de una decisión legal definida. Se consideraban como la autén-

tica iglesia cristiana de África: la opinión pública, las concepciones tradicionales de la Iglesia y no los documentos legales eran el sostén principal de su causa. Hablarían para la galería. El 18 de mayo del año 411 llegaron a entrar en Cartago, en procesión solemne, unos 284 obispos de todas las partes de África[13].

La masa compacta de los obispos donatistas domino las primeras sesiones de la conferencia. Su jefe, Petiliano de Constantino, gano todos los debates de apertura. Devolvió a los católicos la parte principal de las pruebas, porque si la conferencia era propiamente un juicio, una *cognitio*, argumentaba, los católicos tenían que declarar su identidad como acusadores[14]; tenían que probar que eran ellos, y no los donatistas, la verdadera Iglesia católica. De golpe se convirtió la conferencia en un debate general sobre la naturaleza de la iglesia verdadera: y para este debate los donatistas habían preparado un manifiesto impresionante[15], Durante dos sesiones y media, Petiliano se las arreglo para alejar los procedimientos del embarazoso «caso de Ceciliano»[16]. Una vez que surgiera el tema concreto de la decisión de Constantino en favor de Ceciliano, su causa habría naufragado. Porque Petiliano había tomado las medidas de Marcelino. Marcelino era un hombre escrupulosamente consciente decidido a tolerar cualquier cantidad de embustes e insultos[17], y dispuesto a hacer concesiones sustanciales por iniciativa propia[18] con objeto de llegar a una decisión justa: pero, en el fondo, era un buen burócrata romano. El «caso de la Iglesia» era general y se prestaba a la confusión. Por el contrario, el caso de Ceciliano le había sido resumido por los católicos en un informe de documentos oficiales impresionantes[19]. No es extraño que, bajo la presidencia de un hombre semejante, los donatistas se alejaran asustados ante

la aparición de este informe «como diablos que reculan horrorizados ante la proximidad de un exorcista»[20].

La conferencia duro tres sesiones, en los días 1, 3 y 8 de junio del año 411 y fue tomada directamente por taquígrafos. Por la gran parte que se ha conservado podemos seguir palabra por palabra el latín hablado del siglo v d. J.; se puede escuchar a hombres listos y obstinados, versados en la argumentación legal y retórica, mientras maniobran por una posición sobre una cuestión de la que dependería su futuro[21].

Marcelino había organizado las cosas de forma que solamente dos delegaciones de siete obispos por cada parte se presentaran ante él en el gran vestíbulo de unos baños públicos, las *Thermae Gargilianae*[22]. Pero cuando se abrió la sesión, entro todo el episcopado donatista en tropel en el vestíbulo y se quedó de pie, inamovible, detrás de sus campeones[23]. Marcelino se levantó para saludar a los obispos con una cortesía helada: dijo que hubiera deseado que no fuera necesaria una investigación[24]. Los obispos donatistas no se sentaron, pues habían de quedar de pie «como Cristo ante Pilatos». Como seglar, Marcelino no tomó asiento en presencia de los obispos que estaban de pie: y de este modo comenzó el asunto, el presidente puesto en pie rígidamente, en actitud de humildad desafiante[25].

Ademas, Petiliano aceptaba solo el procedimiento impuesto por Marcelino si los católicos podían probar que formaban un cuerpo lo suficientemente grande como para ser representado por una delegación. Les acuso de fanfarronería por crear obispados «imaginarios» en la época de la persecución[26]. Así fueron reunidos los obispos católicos de todo Cartago, para sufrir un examen de identidad. Ambas partes se reunieron en una tarde caliente de verano, mientras cada obispo donatista reconocía a su rival católico. La cólera subió pronto de punto. Sombras de violencia interrumpie-

ron la monotonía mientras se pasaba lista. «Aquí estoy. Anotenlo. ¿Me reconoce Florencio? Pues debería reconocerme: me ha tenido en prisiones cuatro años y me hubiera ejecutado...»[27]. «Reconozco a mi perseguidor...»[28]. «No tengo ningún rival, porque ahí está el cuerpo de Marculus por cuya sangre exigirá el Señor retribución el último día»[29]. En este momento las luces ya están encendidas. Un solo incidente amenaza con conducir todos los procedimientos a un callejón sin salida: ¿Habían firmado los donatistas en nombre de un obispo muerto? «Morir es muy humano», había dicho Petiliano. «Puede ser muy humano que un hombre muera —respondió Alipio duramente—, pero es indigno de un hombre mentir»[30].

Dos días más tarde, los donatistas ganaron otro punto. Consiguieron un aplazamiento de cinco días para revisar la copia taquigráfica de la primera sesión: ganaban tiempo para preparar su escrito. Agustín no había tomado parte en estas maniobras. Ahora urgió a Marcelino: que atendiera a esta solicitud. *Humctnum est*: «Es muy justo», que se les de tiempo para formar su opinión[31]. Agustín había tratado una vez a un misionero maniqueo de la misma forma[32]. Confiado en la victoria de su causa no veía ninguna razón para que no se les diera a los donatistas la suficiente cuerda para que se ahorcaran a sí mismos.

Sus colegas se habían mantenido menos distantes. Posidio estuvo excitado y deliberadamente brusco[33]. Alipio, aunque con mayor gravedad, se había metido con gusto en el juicio de fuerza de los días anteriores. Siempre había juzgado a la política de represión por sus resultados y era un hombre orgulloso y triunfador: «Ojalá pudieran esas otras ciudades gozar de la unidad antigua y establecida de Tagaste»[34].

Fue ya en la última sesión, el 8 de junio, cuando Agustín hizo reconocer sus derechos. Ahora ya estaba decidido a forzar una decisión sobre el asunto principal: «¿Cuánto tiempo más va a tener que esperar el pueblo? Sus almas están en peligro y a pesar de ello nosotros nos demoramos de modo que puede que al final, el descubrimiento de la verdad, no llegue nunca»[35]. Por fin los católicos maniobraron con persistencia hacia el corazón del asunto. Conociendo la totalidad de la causa católica al dedillo, Agustín contesto de improviso al manifiesto tan cuidadosamente preparado de los donatistas[36]. Debió, ser una actuación asombrosa y alentadora. Marcelino, que hasta entonces se había mantenido frío, se desbocó, y rechazó las peticiones de un juicio separado sobre el «caso de la Iglesia»[37]. Insistió en encontrar la «causa de la disensión»[38]: o sea, que enfiló hacia puerto seguro entre los documentos oficiales del «caso de Ceciliano». Se dejó a los católicos que reconstruyeran a partir de los documentos la historia exacta del primer año del cisma[39]. Esto fue todo lo que requirió Marcelino con objeto de llegar a una decisión última. Las delegaciones fueron vueltas a citar y muy temprano en la mañana del 9 de junio, a la luz de las antorchas, Marcelino dicto sentencia: los donatistas habían perdido el pleito. «Que la falsedad, una vez desvelada, incline la cerviz ante la verdad hecha manifiesta»[40].

En los años siguientes, el donatismo sería reprimido con una minuciosidad excepcional. Las leyes contra los donatistas se hicieron coactivas en el verdadero sentido de la palabra: castigaban a los seglares por *no* hacerse católicos. En el año 405, la iglesia donatista había sido sencillamente «disuelta»: había sido privada de sus obispos, de sus iglesias y de sus fondos; sus miembros perdieron determinados derechos civiles. Por el contrario, a partir del año 412 una tarifa

de multas excepcionalmente pesadas se aplicó a los seglares de todas clases que no se pasaran a la Iglesia católica[41].

En los escritos y sermones de Agustín de los años 405 al 409 y posteriores al 411[42], podemos entrever una gran iglesia conducida a la clandestinidad: los donatistas tenían que recurrir a ingeniosos artificios legales para salvar la validez de sus voluntades[43]; había personas que temían ofrecer hospitalidad a sus antiguos obispos[44]. Como cualquier otro grupo desesperado, los donatistas se apoyaron en esperanzas y leyendas salvajes. Encontraban consuelo en que Simón de Cirene, el que fue obligado por los romanos a llevar la cruz de Cristo, hubiera sido africano: es una imagen conmovedora[45]. Se acordaban de como en los días de gloria sus grandes obispos habían oído voces del cielo y habían realizado milagros[46]. Puede que el movimiento circuncelìano formara la espina dorsal de la resistencia donatista[47]. Pero sus bandas estaban ahora privadas de la dirección de los obispos de las ciudades y quizá también de apoyo material[48]: la agresión fanática que había apuntado una vez hacia el exterior, a los católicos «impuros», quedó ahora en el interior, de estos hombres desesperados resumiéndose en una epidemia tremenda de suicidios[49].

Agustín mencionará estos acontecimientos solamente de pasada. Se hallaba envuelto en la controversia de Pelagio, y estaba cada vez más impaciente por la resistencia en África. La larga experiencia de violencia le había endurecido. Un extranjero se impresionaría por los suicidios de los circunceliones: para Agustín, formaban «parte de su comportamiento habitual»[50]. Sensible y apasionado mientras hace la campaña, Agustín demostrará ser un triunfador muy duro.

En el año 420, Gaudencio el sucesor del gran Optato en el obispado donatista de Timgad, se retiró a su magnífica basílica ante la proximidad de los empleados imperiales y ame-

nazó con quemarse junto con su congregación[51]. El agente imperial, Dulcitio, un hombre piadoso cuyo hermano era sacerdote en Roma[52], naturalmente, se quedó desconcertado por la ferocidad de la política eclesiástica de África. Al fin y al cabo, allí había una congregación cristiana, que compartía con él la misma forma de adoración, y se parapetaba contra él en un edificio consagrado esplendido. Agustín encontró facilísimo contestar a la preocupación de este hombre: la doctrina temerosa de la predestinación le había acorazado contra el sentimiento: «Considerando que Dios, por una disposición oculta, aunque justa, ha predestinado a algunos al último castigo (el de los fuegos infernales), es mejor, sin duda, que una mayoría aplastante de los donatistas haya sido reunida y asimilada… mientras que unos pocos perecen envueltos en sus propias llamas: indudablemente mejor que todos los donatistas se quemen en las llamas infernales por su separación sacrílega»[53].

Después del saqueo de Roma, África se había convertido en el ancora de salvación de la fortuna del emperador Honorio. La lealtad tenía su precio. Los terratenientes africanos obtuvieron inmediatamente por la fuerza concesiones en los impuestos[54]. Los obispos lograron también lo que querían: la imposición resuelta de una «unidad» católica en todas las provincias.

Lo que los administradores obtuvieron de esta política de represión era imponderable pero muy apreciado. En una época de confusión sin paralelo en todo el imperio de Occidente, llegaron los administradores a una provincia donde un cuerpo sumamente articulado de hombres consideraba estar haciendo exactamente lo más apropiado para salvar al Estado. Volvieron a Italia con ejemplares de cortesía de la *Ciudad de Dios* con dedicatoria[55]. Agustín les había dicho que los desastres del Imperio Romano no habían venido por

negligencia de los ritos antiguos, sino por tolerar el paganismo, la herejía y la inmoralidad en el nuevo Imperio cristiano[56]. Aquellos hombres le creyeron. Dejaban de ser paganos y árbitros neutrales de los asuntos religiosos. Esta nueva generación de políticos estaba compuesta de buenos «hijos de la Iglesia», de los que se podía esperar que compartieran los mismos sentimientos que sus obispos[57]. Agustín incluso urgirá a uno de estos hombres a que se bautice. Los tiempos habían cambiado. En la extraña crisis de ultramundaneidad que había robado a la administración romana tanto talento en la década de los años 380, Agustín y sus amigos habían tendido, con toda naturalidad, a identificar el Bautismo con el alejamiento de la vida pública. Ahora se le presentaría el Bautismo como una mera garantía de que el gobernador romano desempeñaría sus deberes en el sentido de dotar al catolicismo de mayor vigor[58].

Este Imperio Romano cristiano, sin embargo, había llegado a estar gobernado por un grupo pequeño de hombres violentos, mezquinos y corrompidos. Incluso los cristianos sinceros llevaban una doble vida. Dárdano, prefecto retirado de la Galia, había bautizado el pueblo que poseía en los Alpes marítimos con el nombre de Teópolis, «Ciudad de Dios»[59]. Sumido en su ocio filosófico, recibirá felicitaciones de Jerónimo y Agustín le iluminara sobre la naturaleza de la presencia de Dios[60]. A pesar de todo, pocos años antes había detenido en un camino a un hombre y había «dispuesto» de aquel prisionero político con sus propias manos, mientras este viajaba, bajo escolta, a Ravena[61].

El piadoso Marcelino fue el que cayó víctima de la violencia de los políticos. Una rebelión dirigida por Heracliano, Conde (comandante militar en Jefe) de África, fue aplastada, y en la «purga» subsiguiente, Marcelino fue arrestado y finalmente ejecutado el 13 de septiembre del año 413[62]. Este

fue un golpe cruel para Agustín, tanto personalmente como porque demostraba la escasa capacidad de la Iglesia católica en África para hacer frente a la sociedad en que vivía. Toda la maquinaria de la Iglesia como protectora de los prisioneros fue puesta en marcha solamente para ser burlada cínicamente: se había mandado a un obispo a Ravena para que solicitara misericordia; los funcionarios habían hecho juramentos solemnes ante el altar; y las noticias de que Marcelino había sido juzgado sumariamente se recibieron con satisfacción, ya que al día siguiente era la festividad de San Cipriano, ocasión muy apropiada para hacer una amnistía[63]. Agustín estuvo con Marcelino en los días anteriores, Marcelino tuvo la posibilidad de asegurarle, bajo juramento, que no había faltado nunca a la castidad[64]. A la madrugada del día de la festividad, Marcelino fue conducido fuera, llevado a una esquina del parque público, y decapitado. La Iglesia no había podido proteger a su hijo más devoto.

En este momento crucial, Agustín mostró que él no era Ambrosio: carecía de la vena de obstinación y de la confianza en poder enseñorearse de los acontecimientos, rasgo tan marcado en los grandes políticos eclesiásticos de su época. Se fue de Cartago con grandes prisas para no verse obligado a ir con sus colegas a rogar por la liberación de otros sospechosos políticos, que se habían acogido a santuario en las iglesias de la ciudad. Él no se degradaría ante el hombre que había llevado a cabo el asesinato judicial de un amigo suyo[65].

Así, solamente tres años después de su triunfo en la «conferencia», Agustín se fue de Cartago decidido a no volver durante mucho tiempo[66]. El incidente señala también, a un nivel más profundo, el fin de un periodo de la vida de Agustín. Porque, paradójicamente, había perdido el entusiasmo por la alianza del Imperio Romano y la Iglesia católi-

ca, precisamente cuando esta se había fraguado más eficazmente. La alianza permaneció como una necesidad práctica, una *sine qua non* de la vida organizada de su Iglesia; a ella se recurriría contra otros herejes, los pelagianos[67]; pero ahora hay muy pocas trazas de la impetuosa confianza de principios del siglo. Porque ahora, que ya no necesitaba convencer a otros, Agustín parece haber perdido su propia convicción, cayendo en visiones más sombrías. Los obispos de otras provincias podrían estar todavía impresionados excesivamente por la conversión repentina de los emperadores[68]: pero Agustín diría a uno de ellos que esto no significaba de ninguna manera que se hubiera predicado el Evangelio «en los confines más alejados de la tierra»[69]. La cristianización pública del Imperio Romano, indudablemente, no hizo nada para disipar las reservas de Agustín sobre las oportunidades de salvación de la mayoría de la especie humana[70]: esta salvación había llegado a basarse en un pequeño núcleo de «elegidos». Tampoco se habían beneficiado notablemente las congregaciones cristianas de su alianza con el Estado: lejos de ser una fuente de mejoramiento, esta alianza era una fuente de «mayores peligros y tentaciones»[71].

Agustín se había vuelto más cauto. En sus cartas de alrededor del año 410, la necesidad de tranquilizar a funcionarios romanos como Marcelino le había llevado a expresar la fácil pretensión de que el Imperio cristiano existente era el mejor estado posible: porque las iglesias cristianas funcionaban en el Imperio como escuelas de ciudadanía, como «salones de lectura sagrados»[72]; su enseñanza de la honradez y del amor fraternal podía volver a los hombres tan austeros y patrióticos como los antiguos romanos, con el añadido de la vida eterna[73]. Aun cuando escribió los primeros libros de la *Ciudad de Dios*, Agustín había llegado a calificar

estas pretensiones tan singularmente temerarias: dado el estado del mundo, los buenos ciudadanos y gobernador cristianos tendrían que «exponer» su existencia presente, sin muchas esperanzas de alcanzar una sociedad plenamente cristiana[74]. El ejemplo de los antiguos romanos no podría nunca «ser puesto al dia» mediante las enseñanzas cristianas: tal ejemplo había sido utilizado por Dios solamente para animar a los miembros de una «Ciudad de Dios» establecida en otro mundo, y no para lograr ciertas renovaciones morales mágicas del Imperio Romano presente[75].

Indudablemente Agustín se sentía ahora viejo e ineficaz. Volvió a Hipona, a un remanso seguro rodeado de sus libros[76]. «He resuelto —escribió— dedicar mi tiempo enteramente, si Dios quiere, a la labor de estudios pertinentes a la sabiduría eclesiástica; con lo que pienso poder rendir, si ello place a la misericordia de Dios, algún servicio aún a las generaciones futuras»[77].

Agustín comenzó una nueva fase de su carrera. Ya sabía que no se le permitiría acabar su vida como obispo provinciano retirado y se había asido repentinamente a una nueva oportunidad de controversia activa. Ya en el tiempo de la Conferencia había entrevisto ligeramente la cara de un hombre[78] aproximadamente de la misma edad que él, igualmente «siervo de Dios», tenido en alta estima por los aristócratas romanos que habían huido a Cartago después del saqueo godo; un hombre del que se decía era el inspirador de las opiniones radicales que ya preocupaban a los amigos de Marcelino: el monje inglés, Pelagio.

XXIX

Pelagio y el pelagianismo[1]

1

Después del año 410, el Imperio Romano se había llenado de refugiados. Las familias nobles de Roma se vieron conducidas por un momento al portal de Agustín. Estarían obligados a pasar algunos años en este seguro remanso provinciano: según el biógrafo de una de estas familias, Tagaste les pareció «pequeño y muy pobre»[2].

Los provincianos se impresionaron como correspondía ante un grupo tan notable de hombres y mujeres. Agustín conoció, por vez primera, nobles ancianas como Proba, viuda del hombre más rico del Imperio y madre y tía de cónsules. La generación más joven era no menos notable. A los catorce años de edad, la sobrina nieta de Proba, Demetria, renuncio a la perspectiva de un matrimonio político con objeto de hacerse monja, excediendo así a los hombres de su familia ante los ojos de los obispos encantados[3]. Pocos años antes, una joven pareja perteneciente a otra familia, Melania y Piniano, se había malquistado con el Senado romano liquidando sus vastas fincas para dárselas a los pobres[4]. Y, como hemos visto, la llegada de estos millonarios excéntricos provoco una gran excitación en Hipona.

La llegada de aquellos extranjeros miríficos agitó a una sociedad que se había recogido en sí misma. En los años 410 y 411, Agustín estaba preocupado por entero con el cisma donatista, lo que era una cuestión puramente local. En el transcurso de los años inmediatamente posteriores, los

miembros paganos de la aristocracia romana habían de provocar la *Ciudad de Dios*[5]; y Pelagio, hombre que había vivido entre parientes y vecinos cristianos, condujo a Agustín a la controversia que le iba a asegurar una reputación verdaderamente internacional.

Sabemos muy poco sobre Pelagio[6]. Igual que Agustín, era un provinciano: se había trasladado de Bretaña a Roma precisamente al mismo tiempo en que Agustín llegó por primera vez a Italia a buscar fortuna. Pero mientras Agustín había vuelto a su tierra natal tras cuatro años, Pelagio se había quedado en Roma. Agustín había llevado la vida de un seglar serio bautizado durante unos cuatro años, mientras que Pelagio, durante más de treinta. Agustín se había fijado una vida dedicada a problemas locales y pastorales, y para sus actividades intelectuales se había contentado con un aislamiento formidable. Por el contrario, Pelagio había seguido viviendo en una ciudad visitada con frecuencia por monjes del lado oriental del Mediterráneo, y abierta a problemas teológicos de todas las partes del mundo[7]. Este seglar y sus partidarios, sobre todo, pudieron oír a sacerdotes que mantenían su espíritu abierto a cuestiones que un obispo africano desde hacía mucho tiempo consideraba conclusas[8]. Así, precisamente cuando Agustín se iba a enzarzar en una estrecha disputa eclesiástica entre obispos, Pelagio alcanzaba la cima en Roma, en un mundo donde los seglares cristianos cultos ejercían mayor influencia que en cualquier época anterior[9]. Seglares, hombres y mujeres, habían sobresalido como apóstoles de este movimiento ascético nuevo: eran los recipiendarios ilustres de cartas de Paulino de Nola, Agustín y Jerónimo; se respetaban sus concepciones teológicas; se buscaba su patronato; y sus mansiones estaban puestas a disposición de santos y peregrinos de todo el mundo. Pelagio había discutido junto a aquellos hombres

sobre San Pablo. Tales discusiones formaron la base de sus *Exposiciones de las Epístolas de San Pablo*, la fuente más segura de sus concepciones teológicas[10]; y, al dirigirse a aquellos hombres, había perfeccionado un arte apropiado idealmente para comunicar sus ideas: el difícil arte de escribir cartas formales de exhortación[11]. Estas cartas eran admiradas exactamente en los mismos círculos que debían de leer a Agustín y a Jerónimo. Agustín rindió siempre justos tributos a las exhortaciones de Pelagio: las distinguían por estar «bien escritas y apuntar directamente a los problemas», por su *facundia* y su *acrimonia*[12]. *Le style, c'est l'homme.* Hemos llegado a conocer a Pelagio mucho mejor, indudablemente, por la calidad literaria de sus cartas, y sobre todo por la *acrimonia* que da el tono a todo el movimiento pelagiano, que como le conocimos una vez a través de las composiciones teológicas por las que iba a ganar su reputación como hereje[13].

La larga carta que Pelagio escribió a Demetria en el año 413, en ocasión de la decisión de esta de hacerse monja, era una declaración calculada y ampliamente manifiesta de su mensaje[14]. Este mensaje era sencillo y tremendo: «puesto que la perfección es posible en el hombre, esta es obligatoria»[15]. Pelagio no dudo nunca, ni por un instante, de que la perfección era obligatoria; su Dios era, sobre todo, un Dios que ordenaba una obediencia indiscutible. Había hecho a los hombres para que ejecutaran sus mandamientos, y condenaría a los fuegos del infierno a cualquiera que no llevara a cabo uno de estos[16]. Pero lo que Pelagio se dedicaba a defender con especial fervor era que la naturaleza del hombre había sido creada para alcanzar semejante perfección: «Siempre que tengo que hablar de la institución de unas reglas de comportamiento y conducta para la vida santa, señaló, primeramente, el poder y funcionamiento de la natu-

raleza humana y muestro lo que es capaz de hacer… para que no parezca que estoy perdiendo el tiempo al exhortar a la gente a que se embarquen en una carrera que consideran imposible de lograr»[17].

Pelagio estaba dispuesto a luchar por su ideal, y en el mundo sociable del Bajo Imperio, no estuvo nunca solo. Atraía a los patronos; Paulino de Nola estaba entre ellos[18]. Animaba a sus discípulos, especialmente jóvenes de buena familia que habían venido como él a Roma, que hicieran la carrera de abogados para la burocracia imperial. Este mundo distintivo, mitad universidad y mitad servicio civil oficial, era mucho más familiar para Alipio, que lo había vivido, que para Agustín. Un adiestramiento legal producía polemistas habilidosos y tácticos excelentes; era el causante de que los jóvenes serios se preocuparan hondamente por problemas de responsabilidad y libertad y, lo que no sorprende mucho, que quedaran perplejos ante el Dios del Antiguo Testamento, cuya equidad, en sus castigos colectivos y su «endurecimiento» deliberado de los corazones individuales, estaba lejos de la evidencia[19]. Celestio, destinado a ser el *enfant terrible* del movimiento, era precisamente así: hijo de una familia noble, quedó impresionado prontamente por Pelagio; abandonó el mundo y escribió cartas llenas de apremio, *Sobre el monasterio*, a sus padres[20].

Pelagio no tenía paciencia ante la confusión que parecía reinar sobre los poderes de la naturaleza humana. Él y sus partidarios escribían para los hombres «que quieren hacer un cambio en dirección a algo mejor»[21]. Se negaba a considerar que este poder de mejoramiento de sí mismo hubiera sido irreversiblemente prejuzgado; la idea de un «pecado original», que hiciera a los hombres incapaces de no pecar aún más le resultaba absolutamente absurda[22]. Le molestaba la obra maestra de Agustín, las *Confesiones*, por el modo

en que parecía no hacer más que popularizar la tendencia a una piedad lánguida. Casi había chocado con un obispo —¿sería Paulino?— en una discusión subsiguiente a la lectura de los doloridos pasajes del Libro X, «Manda lo que tú quieras y da lo que mandas»[23]. Tal frase parecía empañar, mediante actos personales de favoritismo, la majestad incorruptible del Dios Legislador. Un sentimiento de que la corriente de la opinión se estaba volviendo rápidamente contra él en dirección a una tolerancia del pecado como «humanismo», provocó en él un folleto enojado y franco, *Sobre la naturaleza*[24]. Posteriormente Agustín consideró y exhibió este libro como un trofeo en su causa contra Pelagio.

Mas para Agustín estos debates estaban muy lejos en el año 410. Sin duda había tenido, sorprendentemente, poco contacto con la vida intelectual de las familias romanas antes del saqueo de los godos[25]; y, cuando estallo el escándalo causado por estas ideas en Cartago a fines del año 411, él estaba ocupado en Hipona. Su información dependía de las cartas del conde Marcelino, su fuente más usual en este tiempo para los agravios y perplejidades de los romanos refugiados[26].

Pelagio se había incluso acercado a Hipona cuando llegó a África, pero en aquel momento Agustín estaba ausente[27]. Agustín contesto cortes pero cautamente a la carta que anunciaba su llegada segura[28]. Más tarde iba a decir que esta corta contestación llevaba envuelta una advertencia a Pelagio, y una invitación a que fuera a visitarle para tener una discusión[29]. Uno se pregunta que habría pasado si Pelagio se hubiera expuesto al atractivo del anciano obispo. Al año siguiente, Pelagio se había vuelto a ir a Tierra Santa: no sería conocido más que por sus libros, a Agustín, sobre todo, por el *Sobre la naturaleza*, y a la familia y amistades de

Demetria, por su *Carta*, que evidentemente les impresiono. Es una imagen doble deslumbrante: para Agustín, Pelagio era el teólogo optimista de *Sobre la naturaleza*; para la familia de Demetria, un ascético ardiente que había escrito una admonición llena de apremio a su hija.

Fue Celestio, y no Pelagio, el que provoco la crisis en África. En cuanto llegó a Cartago, intervino con seguridad en debates contemporáneos, que parece trataban sobre el misterio perenne del origen del alma y conducían a los problemas emparentados de la solidaridad de la especie humana en el pecado de Adán: porque ¿cómo, por ejemplo, podía considerarse culpable de un acto distante sometido por una persona diferente el alma «flamante» de una persona?[30] Estas discusiones habían tratado de la necesidad del bautismo infantil. Aquí fue donde los argumentos pelagianos se encontraron con su primera revisión seria. Los obispos que habían estado durante años defendiendo la necesidad absoluta y la unicidad del bautismo que ellos mismos administraban en la Iglesia católica, y que consultaron en la biblioteca episcopal de Cartago, una carta de San Cipriano en la que insistía en el bautismo de los recién nacidos[31], no estaban dispuestos a tolerar semejantes especulaciones. Se denunció a Celestio cuando solicitó hacerse sacerdote[32]. Las seis proposiciones condenadas que se negó a retirar[33] iban a formar, junto con el *Sobre la naturaleza* de Pelagio, la base de la acusación de Agustín contra Pelagio. Para Agustín eran los *capitula capitalia*[34], porque estas proposiciones eran insuficientes para «colgar» a Pelagio si se podía reconocer que el radicalismo de Celestio, el discípulo, eran solo la continuación lógica de las opiniones secretas de su maestro[35]. Agustín estaba en Hipona en aquel momento, y sabía muy poco de la reunión local que había condenado a Celestio. Cuando Marcelino le escribió en el invierno del año 411

estas ideas estaban «en el aire» en Cartago, con toda la vaguedad e irritación que se presenta cuando se siente oscuramente que dos estilos de pensamiento están enfrentados. Es extremadamente difícil identificar las opiniones y folletos que proporcionaron a Agustín el material para su primera imagen coherente de las ideas que más tarde adscribiría directamente a Pelagio[36].

La carta de Marcelino llegó a Hipona cuando Agustín estaba completamente copado por el trabajo subsiguiente a la supresión del donatismo: sus notarios no tenían posibilidad de atender a sus peticiones; él tenía que resumir para su grey el enorme registro taquigráfico de la Conferencia; y estaba abrumado por los requerimientos de favores y arbitraciones que le hacía gente local[37]. A pesar de ello Agustín contesto inmediatamente. Como de costumbre, llegó de un salto a las conclusiones antes de haber siquiera leído todo lo que habían mandado[38]. La respuesta muestra una comprensión absolutamente asombrosa del nuevo problema. Lo que había parecido en Cartago ser inquietantes y dispersas pajas en el viento, llegó por primera vez en esta obra de Agustín a formar un sistema coherente: «Mirad a dónde conduce…» es un estribillo constante[39]. Es un estribillo que se repetirá en todos los escritos de Agustín de años ulteriores. Indudablemente, el pelagianismo tal como lo conocemos, ese conjunto consecuente de ideas de efectos trascendentales, había comenzado su existencia; más no en la mente de Pelagio, sino en la de Agustín.

2

Para Agustín, el pelagianismo fue siempre un conjunto de ideas, de *disputationes* o «argumentaciones». No tenía dudas en cuanto a la calidad intelectual de estas argumentaciones. Por primera vez en su carrera de obispo se encontra-

ba con adversarios de su mismo calibre y ante un auditorio capaz de enjuiciar un caso por sus méritos puramente intelectuales: «Estas cuestiones las plantean espíritus grandes y astutos, y sería el reconocimiento de un fracaso por mi parte evitarlos no mencionándolos, y una señal de orgullo intelectual pasarlas por alto por no ser dignas de mención»[40]. Pero en Roma tales ideas habían iniciado un «movimiento»[41]. Pelagio tenía un conjunto de partidarios tenaces y bien situados. Ellos le daban la seguridad de que sus cartas circularan con rapidez sorprendente[42], y que debería decidirse a buscar un sitio para sus ideas dentro de la Iglesia católica[43]. Lograban para la causa, entusiastas que formaban «células» pelagianas en sitios tan lejanos como Sicilia, Inglaterra o Rodas[44]. Ahora podemos apreciar los motivos de aquellos hombres, y de este modo podemos estimar el papel que desempeño el pelagianismo en una de las crisis más dramáticas de la Iglesia cristiana de Occidente.

El pelagianismo había apelado a un tema universal: la necesidad del individuo de definirse y de sentirse libre para crear sus propios valores en medio de la vida convencional y de poca cuantía de la sociedad. En Roma el peso de las convenciones era particularmente opresivo. Las familias a cuyos miembros se dirigía Pelagio habían entrado gradualmente en el cristianismo mediante matrimonios mixtos y conformismo político[45]. Esto significaba que el «hombre bueno» convencional de la Roma pagana se había convertido, impensablemente en el «buen cristiano» convencional del siglo v. Las cortesías floridas de la etiqueta romana tardía podían pasar por «humildad cristiana»[46]; y la generosidad esperada tradicionalmente de un aristócrata, por «limosna cristiana». «*Es mejor dar que recibir*» era una frase extendida; pero, como todas las citas de la Biblia utilizadas para tranquilizar la conciencia, nadie se acordaba exacta-

mente de donde venía[47]. No obstante, estos «buenos cristianos», «verdaderos creyentes», seguían siendo miembros de una clase dirigente comprometida a mantener las leyes imperiales mediante la administración de castigos brutales[48]. Estaban dispuestos a pelear con unas y dientes para proteger sus vastas propiedades[49], y eran capaces de discutir durante la cena tanto las últimas opiniones teológicas, de lo que se enorgullecían como expertos[50], como el tipo de tortura judicial que acababan de infligir a algún pobre diablo[51].

En esta confusión, el mensaje firme y áspero de Pelagio llegó como una liberación. Él ofreció al individuo la certeza absoluta mediante la obediencia absoluta. Esto lo podemos ver en la carta de un hombre que había caído repentinamente bajo la influencia de una dama noble, figura dominante de un grupo de entusiastas pelagianos de Sicilia «Cuando vivía en mi casa, me consideraba como un adorador de Dios… Ahora, por primera vez, he empezado a conocer como puedo ser un verdadero cristiano… Es fácil decir que conozco a Dios, que creo en Dios, que temo a Dios y que sirvo a Dios. Pero no se conoce a Dios si no se cree en Él; y no se cree en Él, a menos que se le ame; y no se puede decir que se le ame, a menos que se le tema; y no se puede decir que se le tema a menos que se le sirva; y no se puede considerar que se le sirva si se le desobedece en la cuestión más pequeña…; *Quien cree en Dios, cumple sus mandamientos. Este es el amor de Dios: hacer lo que Él manda*»[52].

Fue una época seria. Los emperadores usan el mismo lenguaje desesperado cuando insisten en que deben observarse sus leyes que Pelagio usara cuando hable de las leyes de su Dios[53]. Los hombres que leían los escritos pelagianos acababan de ser testigos de una serie de acontecimientos que habían destruido la confianza de toda una clase: purgas bru-

tales, ruina de familias enteras, espectaculares asesinatos políticos[54], y posteriormente los terrores de la invasión bárbara[55]. Pero mientras algunos fueron inducidos a retirarse a causa de tales catástrofes, los pelagianos parecieron decididos a actuar en el exterior, y a reformar la Iglesia cristiana por entero. Este es el rasgo más característico de su movimiento: la estrecha comente de perfeccionismo que había llevado a los seguidores nobles de Jerónimo a Belén, que había conducido a Paulino a Nola, y a Agustín desde Milán a una vida de pobreza en África, se vuelve repentinamente hacia fuera en los escritos pelagianos para abarcar a toda la Iglesia cristiana: «¿No es una verdad segura que la Ley del comportamiento cristiano no ha sido dada a todo aquel que se llama cristiano?… Crees que los fuegos del infierno arderán más suavemente para los hombres, para personas licenciadas (como los gobernadores) para desahogar su sadismo, y que será más ardiente solamente para aquellos cuya ocupación profesional es ser piadoso… No puede haber normas dobles en el mismo pueblo»[56]. Esta es la protesta más punzante de toda la literatura romana tardía contra la presión sutil, que Agustín había experimentado en Hipona, a dejar la vida cristiana para los santos reconocidos y a seguir viviendo como hombres corrientes, igual que paganos[57]. Pelagio quería que todo cristiano fuera un monje[58].

Porque los pelagianos consideraban todavía a la Iglesia cristiana como si fuera un grupo pequeño en un mundo pagano. Estaban obligados a dar buen ejemplo: el «sacrificio de la alabanza», que es una cuestión tan íntima para Agustín, significa para los pelagianos la alabanza de la opinión pública pagana que merecería la Iglesia cristiana como institución compuesta de hombres perfectos[59].

Esta parte del movimiento pelagiano fue, desde luego, la que influyo más íntimamente en Agustín. Le parecía que las

nuevas pretensiones expresadas por los pelagianos de que podían alcanzar una Iglesia «sin mancha alguna» no hacían más que continuar la afirmación de los donatistas de que únicamente ellos pertenecían a una iglesia a si[60]. No estaba de humor para tolerar a las «pandillas» de cristianos «perfectos» que se habían extendido en Sicilia y por todas partes bajo la influencia pelagiana[61]. Por esta razón, la victoria de Agustín sobre Pelagio también fue una victoria del buen seglar católico medio del Bajo Imperio sobre un ideal austero y reformador. Agustín describe con exactitud el tipo de hombre para el que había encontrado un sitio en la Iglesia católica: un hombre con algunas buenas obras en su haber, que dormía con su esposa, *faute de mieux*, y a menudo nada más que por placer; quisquilloso en cuestiones de honor y dado a las venganzas; que no fuera un langrave, pero sí capaz de pelear para guardar sus propiedades aunque solamente en el tribunal episcopal; y, por todo esto un buen cristiano desde el punto de vista de Agustín, «que se considera a sí mismo como una desgracia y da gloria a Dios»[62].

Pero la victoria de Agustín sobre los pelagianos se fraguo en circunstancias muy diferentes a las del clima donatista. Se veía ahora envuelto en una de esas «crisis de piedad» misteriosas y dramáticas que afectan a veces a los miembros de la clase dirigente[63]. Entre los refugiados romanos de África quedaron yuxtapuestas las dos concepciones contrarias: por ejemplo, Timasio, joven que había abandonado el mundo bajo la influencia de Pelagio, era amigo de Piniano, el joven noble que casi había llegado a hacerse sacerdote de Agustín en Hipona[64].

Pelagio había elegido bien a sus discípulos. Demetria, Melania y Piniano habían demostrado la fortaleza extraordinaria de sus voluntades al llevar a cabo una ruptura completa con «el mundo», enfrente del opresor sentimiento fa-

miliar de la sociedad aristocrática del Bajo Imperio[65]. La enorme tozudez de estos jóvenes nobles parecía ser un presagio seguro de futuros progresos hacia la perfección[66]. Al haber usado del poder de sus voluntades con efectos tan poderosos, podrían convertirse fácilmente en seguidores celosos de Pelagio. Habrían dado la bendición de la clase más influyente de seglares cristianos del mundo romano a su movimiento reformador; dado que el pelagianismo podía presentarse como un movimiento con un programa definido de acción. Agustín, para quien la comunicación fue siempre un misterio inescrutable y para el cual la vida interior de oración y examen de sí mismo fue el centro de la devoción cristiana, se enfrentaba con gente que creía poder, mediante exhortaciones llenas de apremio, ejercer una influencia inmediata sobre el comportamiento de la sociedad[67].

Para los pelagianos, el hombre no tenía excusa ni para sus propios pecados ni para los males que le rodeaban. Si la naturaleza humana era esencialmente libre y estaba bien creada, no estando además subyugada por alguna debilidad interior misteriosa, la razón de la miseria general de los hombres tenía que ser en cierto modo exterior a su verdadera personalidad; debía basarse en parte en la fuerza limitadora de los hábitos sociales de un pasado pagano. Estos hábitos podían reformarse. Por esto pocos escritores del Bajo Imperio son tan francos en su crítica a la sociedad romana. Los pasajes más suaves de las frías exhortaciones de los pelagianos son aquellos que describen los horrores de las ejecuciones públicas[68], y urgen al cristiano a que «sienta el dolor de los demás como si fuera suyo, y a que el dolor de los demás le mueva a lágrimas[69]. Esta cualidad emotiva es muy diferente del despego filosófico con que Agustín puede tratar a los sufrimientos del dolor físico[70]. Job era el héroe de los pelagianos: era un hombre despojado repentinamente

del pesado artificio de la sociedad y capaz de mostrar al mundo descaradamente una personalidad heroica[71].

No es ninguna coincidencia que tales ideas circularan entre hombres que habían querido despojarse ellos mismos de sus vastas riquezas. En años anteriores se habían dado gran cantidad de espectaculares renunciaciones. Este radicalismo, sin embargo, se revisaba y canalizaba tan pronto como los jóvenes aristócratas entraban en contacto con la Iglesia establecida en África: Aurelio, Agustín y Alipio lograron persuadir a Melania y a Piniano de que dotara a los monasterios católicos de tierra permanente en lugar de cortar el nudo gordiano de su fortuna culpable repartiéndola entre los pobres[72]. Al dar tal consejo, Agustín no hacía más que poner en práctica lo que predicaba contra los pelagianos[73]. A un obispo siciliano que estaba preocupado por las afirmaciones pelagianas de que un rico estaba seguramente condenado le replico que, igual que la solida jerarquía del Imperio, también la Iglesia debía encontrar sitio en su seno tanto para sus «funcionarios superiores» como para los «contribuyentes», en este caso, para los terratenientes ricos de cuyas dotaciones e influencias habían venido a depender los monjes y el clero[74].

Como la mayoría de los reformadores, los pelagianos cargaban el terrible peso de la libertad completa en el individuo: el individuo era responsable de cada una de sus acciones; y por tanto todo pecado no podía ser más que un acto deliberado de desacato a Dios[75]. Agustín no estaba tan convencido de que una naturaleza humana caída pudiera soportar un peso tan grande: «Muchos pecados se cometen a causa del orgullo, pero no todos orgullosamente… muy a menudo suceden por ignorancia, o por debilidad humana; muchos los cometen hombres que lloran y gimen en medio de la aflicción…»[76]. La Iglesia católica tenía la misión de re-

dimir a una humanidad desvalida; y una vez dada la gracia esencial, Agustín podía aceptar con tranquilidad los procesos lentos y desordenados de curación en su congregación[77]. A Agustín le parecía que los pelagianos, con su concepto optimista de la naturaleza humana, empanaban la distinción entre la Iglesia católica y los buenos paganos[78]; pero no hacían esto con el solo objeto de establecer un puritanismo helado como ley única de la comunidad cristiana[79]. Paradójicamente, por tanto, es Agustín quien, con su duro empeño en decir que el Bautismo es el único camino de salvación, se presenta como el abogado de la tolerancia moral: porque dentro del recinto exclusivo de la Iglesia católica pudo encontrar lugar para un abanico entero de fallos humanos[80]. Los escritos de Agustín contra los pelagianos siguen de cerca las huellas de su campaña contra los donatistas. Entre ellos, son un hito significativo en ese proceso por el cual la Iglesia católica había llegado a abarcar, y por tanto a tolerar, el conjunto de la sociedad seglar del mundo romano, con sus evidentes desigualdades de riqueza y la elasticidad deprimente de sus costumbres paganas.

En estos años Agustín escribirá a dos damas nobles afectadas por las ideas pelagianas: Proba y Juliana[81]. Son los documentos más maduros y simpáticos de su ideal de la vida cristiana; ya que lo que le importa son las tensiones interiores del individuo: al aconsejar continencia a una viuda rica, es capaz de añadir, «he observado a menudo, sin embargo, este hecho del comportamiento humano que ocurre en cierta gente, y es que cuando se reprime la sexualidad parece que su lugar lo reemplaza la avaricia…»[82]. En ninguna de sus estridentes denuncias de las «cosas del mundo»[83] presentan los escritos pelagianos algo tan astuto y penetrante.

Pero esta preocupación por la vida interior podía aparentar la aceptación con demasiada facilidad del estado de cosas de la sociedad romana como telón de fondo inalterable de una vida de piedad aristocrática intima. Podría parecer que las cartas de Agustín a Proba daban ánimos a esta actitud: se permitía a la heredera de un vasto imperio agrícola, adquirido por la rapiña[84] y mantenido con el egoísmo que había grabado las miserias y resentimientos del desastre de la invasión gótica[85], que permaneciera impasible en medio de tal riqueza. Era suficiente con que la oprimieran los pensamientos sobre la corruptividad de las cosas humanas[86], y que se desligara de la magnificencia acumulada que la rodeaba mediante una orientación tan profunda y misteriosa de su ser interior que nadie fuera capaz de juzgarla[87]. Pero después del año 410, África era una de las pocas provincias donde el *statu quo* social podía considerarse seguro. Puede que sea algo más que una coincidencia el que las ideas pelagianas parezcan haber tenido la máxima resonancia precisamente en aquellas provincias donde los modos antiguos de vida habían sido desbaratados por las invasiones bárbaras: en Inglaterra[88]; en el sur de Italia, donde el brillante adversario de Agustín, Juliano de Eclano, había cobrado gran reputación por las medidas que tomó para combatir el hambre que siguió la ruta del ejército bárbaro[89]; y en la Galia, donde, tras «una década de matanzas», un poeta pelagiano contemplaba aquella tierra destrozada y seguía sabiendo que la ciudadela de su alma libre había permanecido sin sufrir quebranto[90].

Como hemos visto, la diferencia entre Agustín y Pelagio era capaz de ramificarse e iba desde las cuestiones más abstractas de libertad y responsabilidad hasta el papel real del individuo en la sociedad del Bajo Imperio. La diferencia básica entre los dos hay que encontrarla, sin embargo, en sus

dos concepciones radicalmente diferentes de la relación del hombre con Dios. Esta resumida sucintamente en la lección de su lenguaje. A Agustín le habían fascinado largo tiempo los niños pequeños: la extensión de su desamparo había seguido aumentando en él aún más desde que escribiera las *Confesiones*[91]; y en las *Confesiones*, no había tenido ninguna duda en comparar su relación con Dios a la del niño de pecho con su madre, en dependencia muy aguda, e íntimamente mezclada con todo lo bueno y lo malo que pudiera provenir de este, fuente única de vida[92].

El pelagiano, por el contrario, desdeñaba a los niños pequeños[93]. «No hay admonición más oprimente que la que dice que debiéramos llamarnos *hijos de Dios*»[94]. Ser uno de estos *hijos* era convertirse en una persona enteramente desligada, dejando de ser dependiente de un padre, pero capaz de llevar a cabo por las propias fuerzas las buenas acciones que él había ordenado. El pelagiano estaba *emancipatus a deo*[95]; es esta una imagen brillante tomada del derecho familiar romano: libre de los derechos claustrofóbicos y exhaustivos del padre de una gran familia sobre sus hijos, estos «habían llegado a la mayoría de edad». Habían sido «descargados», como en el Derecho Romano, de su dependencia del *pater familias* y podían, por fin, salir al mundo en calidad de individuos libres y maduros, capaces de defender con proezas heroicas el buen nombre de sus ilustres antecesores: «*Sed perfectos, aun con la perfección de Vuestro Padre en los Cielos*»[96].

XXX
Causa gratiae[1]

No todos los hombres alcanzan a ver en vida cómo son puestos en tela de juicio los fundamentos de su obra, No obstante, esto es lo que le ocurrió a Agustín durante la discusión con Pelagio. En el momento de empezar la controversia había coronado una cima. Agustín estaba ya embarcado en una reputación que él, con su encanto característico, intentaba rechazar: «Cicerón, príncipe de los oradores romanos —escribió en el año 412 a Marcelino—, cuenta de alguien que 'jamás pronunció palabra de la que más tarde tuviera que retractarse'. ¡Elevado elogio, sin duda, pero más aplicable a un asno completo que a un auténtico sabio!... Si Dios me lo permite, juntaré y expresaré en una obra especialmente destinada a este objeto todo aquello de mis obras que con justicia me disguste: entonces verán los hombres que estoy lejos de ser un juez predispuesto por mi propia causa... Porque soy de los que escriben porque han hecho algún progreso, y de los que progresan escribiendo»[2].

Detrás de este candor yace una sensación formidable de haber logrado algo. Agustín usa a menudo la palabra «progreso» durante su senectud. Pero hemos visto que para él no significaba la perspectiva de un cambio sin restricciones y una adaptación, sino que más bien implica la conciencia de haber dejado atrás lo superfluo y de haber aumentado la certeza sobre lo esencial[3]. Se daba cuenta de que estaba en

una dirección segura, en alas del ímpetu de 20 años de labor intelectual incesante como obispo católico.

La aparición del pelagianismo como una amenaza para sus ideas señala el final de un periodo en la vida intelectual de Agustín. Alrededor del año 414 se dio cuenta de hasta que punto había aflojado antaño las riendas de su gusto por la especulación; hubo un tiempo en el que había «discutido fuera de la senda trillada»[4] cuatro ideas diferentes sobre el origen del alma; hacía muy poco que había intentado captar la esencia de la Trinidad, y era conocido a los cristianos por sus opiniones determinadas sobre la naturaleza de la concepción de Dios[5], y por su desacuerdo académico con otro erudito, con Jerónimo[6]. Sin embargo, esta especulación había dejado huella en él. Con su característica sensibilidad intelectual, había dudado durante años antes de decidirse a publicar las grandes obras de su edad madura, el *Comentario sobre el Génesis* y el libro *Sobre la Trinidad*: estos libros contenían, a su juicio, demasiados «problemas extremadamente peligrosos»[7]. Ahora, con el desafío del pelagianismo esta especulación cesa repentinamente. Evodio, siempre ávido de temas eruditos y esotéricos, será tratado bruscamente así: «pides demasiadas cosas de un hombre muy ocupado»[8]; y escuchara que las profundas especulaciones que figuraban en el *De Trinitate* se habían vuelto repentinamente sin interés. «Si Cristo había muerto solo por los que pudieran con seguridad comprender estos asuntos, estamos virtualmente perdiendo el tiempo en la Iglesia»[9]. Jerónimo recibiría un trato semejante; había especulado sobre el origen del alma, manteniendo que esta se creaba en cada individuo. Esto levantó inmediatamente las sospechas de Agustín: ¿no parecía esto negar la solidaridad de todas las almas humanas en el pecado de Adán?[10]. Con gran cortesía, le advertirá firmemente al anciano sobre el asunto: «esta opinión

vuestra, si no se opone a la fe más firmemente fundamentada, puede ser también la mía; si se opone, entonces que no sea la vuestra»[11]. *Fundatissima fides*, «la fe más firmemente fundamentada», es lo que Agustín no creía defender contra los pelagianos. La cuestión era inequívoca. *Fundata ista res est*[12]: pues él poseía un estuche de hierro forjado. Así, tras una década de profundas especulaciones inconclusas y sumamente personales, Agustín vertirá repentinamente sus ideas en un molde muy solido. Las identificara por entero con la fe incontestable de la Iglesia católica, y se pondrá a llevar la *causa gratiae*, la «causa de la gracia». Es este uno de los misteriosos cambios interiores que son tan característicos del hombre; quizá la tensión interior que hizo que Agustín necesitara ser el campeón de lo patente tras años de indagar lo desconocido es parte del secreto de su genio como polemista.

Esta *causa gratiae* marcara el apogeo de la carrera literaria de Agustín. Ya en el año 411 había formado una imagen coherente del pelagianismo que unía a Pelagio y a Celestio, personas enteramente diferentes a los ojos del mundo, dentro del mismo conjunto de ideas; y manejaba consecuentemente estas ideas como una totalidad que cercenaba los cimientos de la fe católica. No conocía a Pelagio más que como autor[13], y le combatía mediante libros: la revisión hostil, los ejemplares de las obras señaladas y la redacción de «exámenes» de doctrina, señales claras de una caza de la herejía en el mundo de las ideas, son los hitos de la controversia pelagiana vistos desde Cartago e Hipona. *Scripta manet* en la época en que se gano la *causa gratiae*, el mundo romano estaba lleno de obras de Agustín; folletos, declaraciones formales de fe, cartas que resumían el «sistema agustiniano» en su forma más extremada, etcétera, habían llegado a manos tan variadas y lejanas como las de un goberna-

dor retirado en Provenza[14], un sacerdote y un abogado de Roma[15], Paulino de Nola[16], un obispo de Siracusa[17], y los emigrados latinos de Jerusalén[18]. Al considerar que en este tiempo Agustín pensaba que los únicos que podrían leer todos sus libros eran los monjes que gozaban de un ocio absoluto[19], es curioso que pudiera escribir todo lo que escribió. ¿Por qué había de retener la atención de sus lectores sobre semejante cuestión? «Primero y ante todo —dijo a Paulino— porque no hay un asunto que me cause mayor placer. Porque ¿qué nos debiera ser más atractivo a los enfermos que la gracia, la gracia por la que sanamos; a los perezosos que la gracia, la gracia que nos incita a la acción; a los hombres anhelantes de acción que la gracia, la gracia que nos auxilia?»[20].

Agustín vio el problema del pelagianismo de modo diferente a muchos de sus contemporáneos. Muchos obispos, como demostrarían los acontecimientos, querían tratar a Pelagio según sus méritos. Era un cristiano sincero, deseoso de permanecer dentro de la Iglesia católica: no necesitaban más que les aseguraran que las opiniones que defendía Pelagio eran consecuentes con la ortodoxia tradicional. Pelagio, por su parte, deseaba asegurárselo. Como cabeza de un movimiento reformista dentro de la Iglesia católica, deseaba particularmente que su austero mensaje no fuera proscrito al ser declarado herético. Como muchos grupos en situación semejante, los pelagianos sentían que la Iglesia necesitaba sus servicios: les compensaba, pues, tolerar la laxitud moral de la Iglesia católica cuya jerarquía tacharía siempre a cualquier opinión discordante de «herejía»[21].

Era difícil para el hombre medio discernir si el lenguaje que usaba Pelagio era «herético». «Herejía» significaba errores sobre la naturaleza de la Trinidad como el que había provocado la controversia arriana; y en esta cuestión los pe-

lagianos eran irreprochables. Los cristianos romanos nobles que habían leído la *Carta a Demetrio* con placer, estaban francamente poco impresionados por las tremendas advertencias de Agustín y Alipio. La madre de Demetria, Juliana, pondrá firmemente en su lugar a estos obispos provincianos y melindrosos en el sitio que les correspondía: su familia no había sido jamás manchada por ninguna herejía, «ni siquiera por la más nimia» (!)[22]. Como buena cristiana del Bajo Imperio, para ella «herejía» se equiparo a los errores griegos sobre la Divinidad, y no a escrúpulos africanos sobre la gracia y el libre albedrío[23].

Aún había más en juego en esta controversia que dos caminos hacia la naturaleza del error religioso. En África, Agustín sentía una absoluta seguridad sobre su caso: nadie dudaba en Cartago en ningún momento que las convicciones que pretendieran tener a San Cipriano como patrón pudieran ser falsas. Pero esta misma certeza era una fuente de debilidad. Los pelagianos amenazaron siempre con acudir a las iglesias orientales, con sus tradiciones más liberales y muy diferentes[24]. Vista desde fuera, la *fundatissima fides* de Agustín podría parecer que expresaba solamente el rigor estrecho de una iglesia aislada. Podría dejarse a esta impresionante cultura eclesiástica en un aislamiento esplendido? ¿O llegarían las ideas formadas en su clima distintivo a dominar el Occidente latino?[25].

En un principio parecía como si África pudiera ser ignorada sin riesgos. Pelagio había llegado a Tierra Santa como un hombre con pasado; pero solo un «experto» tan calificado como Agustín pudo haber persuadido a los obispos locales de este hecho. Los aliados de Agustín sobre el terreno eran perfectamente incapaces de ello. La nueva controversia invadió el sorprendente grupo de emigrados latinos instalados en Jerusalén: esta era una comunidad con una vivacidad

y una capacidad para el resentimiento similar a la de los rusos blancos en París en los años de 1920[26]. Amenazó esta controversia con convertir los Santos Lugares en una merienda de negros teológica. Jerónimo estaba instalado en el Monte de los Olivos, en actitud de desdeñosa hostilidad hacia el obispo, Juan de Jerusalén. Orosio, que había sido enviado por Agustín para reunirse con Jerónimo no sabía griego; y, como muchos hombres incapaces de entenderse con los extranjeros, puede que culpara a las dificultades del idioma el resultado de su propia falta de tacto. Se le reunieron, en la caza de Pelagio, dos obispos galos, Heros y Lázaro, que habían «abandonado su país por el bien de su país», al haber sido depuestos por sus autoridades a causa de la colaboración con el emperador usurpador. Desde el momento en que el 20 de diciembre del año 415 se reunió en Diospolis (Lydda) un sínodo de 14 obispos, estaba claro que no habían venido a «probar» a Pelagio tal como Orosio había esperado; estos no querían más que recibir seguridades de él. Pelagio se las dio. Con una falta de escrúpulos corriente en los hombres de elevados principios condeno a su propio discípulo, Celestio, y descarto con explicaciones los pasajes de sus obras que le habían hecho parecer un *enfant terrible* en Occidente. Tenía que cumplir una misión muy seria, y así se deshizo con desprecio de sus acusadores: el distante Agustín; Jerónimo, cuyo rencor personal era notorio, Orosio, «joven puesto tras mi por mis enemigos»; y los dos ambiguos obispos[27]. Fue una derrota aplastante para los «expertos»: «Hay —escribió Agustín— muy pocos hombres versados en la Ley del Señor»[28].

Si la aceptación de Pelagio se consideró perfectamente natural en Oriente, en Occidente fue causa de una gran agitación. La misteriosa red de partidarios de Pelagio tomo ahora medidas para que su relación del sínodo de Diospolis

viajara con velocidad asombrosa al mundo latino. La conspiración para hacerle mal se había convertido en confusión; le habían dejado con las «manos limpias»[29]; y su opinión de que los hombres podían no pecar había sido aprobada por los obispos en los Santos Lugares[30]. Agustín hubo de sufrir la humillación de recibir un ejemplar de este tendencioso panfleto sin ninguna carta personal de saludo de su autor[31].

Ahora le llegó el turno a la iglesia aislada de África de organizar una contrademostración. Esta fue impresionante. Orosio llegó a Cartago en septiembre del año 416, para encontrarse que en la ciudad le esperaba un concilio; otro de estos, dominado por Agustín y Alipio, se reunió rápidamente en Milenis. La disciplina aprendida durante la campaña contra los donatistas había rendido sus frutos: solo en África pudieron reunirse trescientos obispos católicos para aprobar por unanimidad decretos inspirados por expertos indiscutidos[32].

Los obispos africanos temían que Pelagio intentara solicitar el apoyo de Inocencio, el obispo de Roma. Se sabía que tenía partidarios bien situados incluso entre la orgullosa oligarquía clerical de la ciudad: se decía que Sixto, papa futuro, era protector suyo[33]. Para los africanos, solo el prestigio de Roma podía eclipsar el juicio de un sínodo oriental. Por ello, a fines del año 416, recibió Inocencio un pliego absolutamente desacostumbrado de documentos de África: dos condenaciones razonadas de las ideas pelagianas muy parecidas, de los dos sínodos católicos de Milevis y Cartago y una larga carta personal de Aurelio, Agustín y Alipio[34]. Esta carta incluía un ejemplar con anotaciones del famoso *Sobre la naturaleza*[35], y una carta a Pelagio que venía a decir que el seglar orgulloso no se dignaría a abrir la correspondencia que le dirigiera por Agustín[36].

Las decisiones de los dos sínodos estaban estructuradas con estudiada cortesía. Pretendían ser solamente *relationes*, esto es «informes» de funcionarios locales que requerían la sanción de una autoridad superior[37]. De hecho, estaban estructurados con objeto de alarmar a Inocencio. Por primera vez, Pelagio y Celestio fueron condenados juntos, y se demostró que las consecuencias últimas de sus ideas cortaban las raíces de la autoridad episcopal. Porque si la naturaleza humana fuera tan perfecta que no necesitara bogar en busca de ayuda, ¿qué sucedería con las bendiciones del obispo? ¿Qué, especialmente, con la oración de Cristo para que «la fe de Pedro no falle»?[38]. Los documentos pretendían que, al contemporizar con los pelagianos la Iglesia católica perdería la vasta autoridad que había empezado a ejercer como única fuerza que podía «liberar» a los hombres de sí mismos[39].

Estos documentos tenían todas las características de una «caza de brujas». Los africanos habían intentado imponer un «examen» rígido de ortodoxia; y habían incluso insinuado que había más gente envuelta que Pelagio, o sea, que la respetabilísima sede de la cristiandad estaba siendo minada por un movimiento secreto[40]

Agustín estaba dispuesto a omitir una de las reglas de la cortesía romana tardía con objeto de hacer hincapié en que un corresponsal no debería estorbar a otro sin que mediaran los preliminares de una carta formal de salutación. Las cartas a Inocencio podían al menos disfrazarse de actas oficiales, pero la carta con la que ahora se dirigía a Juan de Jerusalén para pedirle un ejemplar de los procedimientos de Diospolis y advertirle que quisiera a Pelagio con la debida prudencia, rozaba la insolencia: «No me atrevería a tomar a mal el no haber recibido carta alguna de vuestra santidad: preferiría creer que no teníais ningún portador para ella an-

tes de que sonara con pensar que vuestra reverencia me había ignorado deliberadamente»[41].

Inocencio era un anciano, lleno de confianza en su autoridad. Podía permitirse generosidad con los africanos sin comprometerse demasiado específicamente. Con una ampulosidad estudiadamente vaga, copiada de la cancillería imperial, hizo propias sus quejas[42]: si existían tales ideas, debían, desde luego, ser condenadas. Pero preferiría creer que no las defendía nadie en absoluto (!). Al convocar a Pelagio y a Celestio quizá esperaba que estos le volvieran a dar seguridades[43].

Ahora les llegó el turno a los africanos de depositar todas sus esperanzas en este juicio único y ambiguo. Inocencio murió el 12 de marzo del año 417. Su sucesor, Zósimo, era un hombre que odiaba los embrollos. Al contrario que Inocencio, era un hombre débil decidido a seguir su camino incluso a costa de grandes favoritismos y rudezas[44]. Puede también que fuera griego, y que por tanto le hubiera impresionado el apoyo que Pelagio había cobrado en Tierra Santa[45]. El formidable Celestio se presentó en la ciudad. Pelagio se apresuró a obedecer la convocatoria del obispo romano, siendo precedido por un testimonio resplandeciente del obispo de Jerusalén. Sus acusadores, los obispos Heros y Lázaro, eran enemigos personales de Zósimo[46]; y a los dos jóvenes, Timasio y Jacobo, que un día delataran el *Sobre la naturaleza* de Pelagio a Agustín, no se le encontraba por ninguna parte[47]. Todo lo que podían hacer los africanos era ignorar este cambio cargado de presagios. Agustín predicó el 23 de septiembre en Cartago; *Causa finita est*[48]. Él, por lo menos, estaba seguro de sí mismo. En su libro *Sobre la conducta de Pelagio* había fortalecido ya la autoridad de Aurelio con «la pluma de mi insignificancia industriosa»[49]. Pablo había hablado; Agustín había entendido. Eso sería bastante:

«Por esta razón, oh bendito Pablo, gran predicador de la gracia, puedo expresarme sin rodeos. No tendré dudas; porque quien objetara lo más mínimo a que yo diga cosas de las que tú, Pablo, dijiste que deberían decirse, y enseñaste que deberían enseñarse»[50].

Mientras tanto, Zósimo había estado preparando su solución a este asunto lioso. Se examino primero a Celestio en la basílica nueva de San Clemente, elegida con objeto de recordar a los presentes al discípulo de San Pedro que había «aclarado» tantos errores, otro tanto de lo que Zósimo intentaba hacer. En una sesión muy formal, Zósimo rehusó apremiar demasiado a Celestio, y así pudo declararse satisfecho. Pelagio recibió una bienvenida aún más cálida a mediados de septiembre. La paz había vuelto a la ciudad y al mundo, «Si hubierais estado presentes, mis amados hermanos —dijo Zósimo a los africanos— …Cuán profundamente nos emocionamos todos. Apenas podían los presentes aguantar las lágrimas ante el pensamiento de que una fe tan auténtica pudiera haber sido calumniada»[51].

En el Derecho Romano, estaba dispuesto que una acusación falsa recayera sobre la cabeza del acusador. Era este un hecho que Agustín había recalcado con placer considerable en sus escritos contra los donatistas. Ahora le llegó el turno de ser sermoneado: «Es síntoma de un espíritu lleno de decencia creer con dificultades en el mal»[52]. En cuanto a lo que Agustín consideraba que era la *fundatissima fides*, Zósimo volcara en ambos lados de la controversia toda la antipatía concentrada del político conservador al fanatismo de los listos: «Esta quisquillosidad y estos debates sin sentido… provienen de una curiosidad infecta, cuando todos y cada uno abusan de su poder intelectual y dan alas a su elocuencia mal dominada a expensas de las Escrituras. Ni siquiera los mayores espíritus —prosiguió diciendo—son in-

munes a esto. Sus escritos, a lo largo del tiempo, están afectados de la misma y peligrosa falta de juicio. Así ha profetizado Dios: '*Si hablas mucho no te librarás del pecado*', y el santo David pidió tener '*una puerta de prudencia ante sus labios*'[53].

Los africanos no podían hacer otra cosa que esperar. Agustín tuvo que escribir aún más. Paulino de Nola recibió un tratado teológico apasionado y que no había solicitado en absoluto[54]. Y Dardano, prefecto retirado de la Galia, recibió también un atravesado ataque a las ideas pelagianas[55]. Dardano era un cristiano devoto, hombre de prestigio vasto[56] y de reputación odiosa en la población local[57]. Como responsable principal de las purgas políticas que habían tenido lugar recientemente en la Galia tras la eliminación del usurpador, Constantino III, puede muy bien que compartiera la antipatía de Zósimo por los infortunados obispos Heros y Lázaro, que habían acusado a Pelagio; porque ellos también habían estado complicados con Constantino[58]. Pero la carta más importante de esta época parecía no tener nada que ver con la controversia pelagiana: se trata del folleto *Sobre la corrección de los donatistas*[59], en el que Agustín persuadió a los vacilantes del gobierno provincial de África de que aplicaran todo el rigor de las leyes contra los herejes donatistas[60]. Es una coincidencia simbólica: porque el Tribunal Imperial de Ravena, que administraba estas leyes, será el origen del siguiente movimiento en el callejón sin salida provocado por el papa Zósimo.

No se puede saber exactamente por qué intervino el Tribunal Imperial en este preciso momento. Sería engañoso ser demasiado preciso. Los pelagianos se habían ganado tantos enemigos como partidarios en Italia[61]. Habían llegado noticias de los sangrientos tumultos en los que parecía que habían estado complicados con la comunidad latina de Jerusa-

lén[62]. Un agente íntimo de Agustín, Firmo, estaba en aquel momento actuando de factotum para una dama senatorial del grupo que rodeaba a Jerónimo[63]. Había hecho una visita de negocios a Ravena y puede que se pusiera a establecer contactos. Otra figura misteriosa había llegado al tribunal, el prefecto pretoriano Paladio. ¿Era el mismo hombre que aquel «hijo honorable» a quien Agustín había recomendado a un obispo siciliano?; ¿era un político eminente, que zarpaba de Hipona para tomar posesión de un alto cargo en Italia, bien instruido por Agustín sobre «la nueva herejía, hostil a la gracia de Cristo que está tratando de levantarse contra la Iglesia de Cristo y que todavía, sin embargo, no es claramente separada de esta iglesia»?[64].

Entonces estallaron súbitamente tumultos en Roma. Los partidarios de Pelagio acometieron a un funcionario retirado[65]. Esto fue demasiado. Durante el saqueo de los bárbaros, el Emperador Honorio había vivido a salvo detrás de los pantanos de Ravena: se le había creído capaz de confundir «Roma» con un gallo mascota del mismo nombre[66]. Tras el desastre, se sintió bajo la particular obligación de preocuparse por su «Santísima Ciudad»; por lo menos, podía protegerla de los tumultos y de la herejía[67]. El 30 de abril del año 418, Paladio recibió una «ley que ponía fuera de vigor a las leyes de todas las épocas». Es el edicto más deprimente del Bajo Imperio Romano: Pelagio y Celestio, los nuevos perturbadores de la fe católica, decía, «creen que estar de acuerdo con todo el mundo es una señal de la mezquindad de las clases inferiores, y creen ser excepcionalmente inteligentes porque destruyen aquello en que está de acuerdo toda la comunidad»[68]. Pelagio y Celestio iban a ser expulsados de Roma, y todo aquel que hablara en favor suyo debía comparecer ante las autoridades[69]. Zósimo, atrapado ya por esta corriente de sentimientos en contra de Pelagio,

condeno la herejía: su famosa condenación, la *Epistula tractatoria*, fortalecida ahora por la actitud imperial, iba a ser firmada por los obispos italianos y promulgada técnicamente, igual que la ley Imperial, en todo el mundo romano[70].

Ni siquiera esto era suficiente. La muerte de Zósimo, en diciembre del año 418, paralizo la iglesia de Roma, dando oportunidad a los seguidores de Pelagio a reabrir su causa. Este pequeño grupo estaba conducido ahora brillantemente por un hombre joven, Juliano, obispo de Eclano. Se componía de los respetables obispos de las ciudades italianas que se apresuraron a defender la fe católica, esto es, la bondad esencial de la creación de Dios, el valor del esfuerzo humano; y rechazaron como absurdo cualquier forma de determinismo. Resumieron su mensaje en «Las cinco alabanzas»: alabanza de la Creación, del matrimonio, de la ley de Dios, del libre albedrío y de los méritos penosamente conseguidos de los santos de la tradición[71].

Sin ningún escrúpulo de conciencia, Agustín, Alipio y sus agentes volvieron a los seglares del tribunal en contra de los obispos italianos. El conde Valerio, general del tribunal, bloqueo la apelación de los pelagianos, para que fuera oída su causa en Ravena[72], y ayudo en la promulgación de una ley coercitiva para cualquier obispo del que se sospecharan inclinaciones pelagianas[73]. Este hombre, *plus catholique que le pape*, lector de las obras de Agustín, orgulloso de contar entre sus clientes a obispos[74], y toda su casa enemiga mortal de los herejes[75], estaba emparentado con un gran terrateniente de Hipona[76]. ¿Era también africano?; en caso afirmativo, ¿habían presionado Agustín y sus amigos sobre sus colegas y compatriotas del tribunal? De cualquier modo, se sabía que tal diplomacia era costosa. Una misión de Alipio había consistido en llevar la promesa de ochenta sementales, cebados en las fincas de la Iglesia, en calidad de *dou-*

ceurs, para los oficiales de caballería, cuyas opiniones sobre la gracia habían demostrado ser decisivas[77]. Una vez más, los obispos africanos se daban el placer de saber que «*El corazón del rey está en la mano de Dios*»[78].

Posiblemente se sorprendieran los italianos: el clero romano se envalentono; los obispos cultos estaban convencidos de que un recurso tal a la fuerza era una confesión de impotencia intelectual[79]. Agustín, con quince años de represión en África a sus espaldas, se quedó absolutamente impasible ante la negación de la libertad de discusión: «Este lejos de los gobernantes cristianos de la comunidad terrenal el albergar duda alguna sobre la fe católica antigua…, seguros y firmemente fundados en esta fe, debieran, más bien, imponer a hombres como vosotros la disciplina y el castigo apropiado»[80]. Sixto, el sacerdote romano que había abandonado la causa perdida de Pelagio, aprendió de Agustín lo que significaba la victoria: «Aquellos cuyas heridas están ocultas no deben ser por esa razón omitidos en el tratamiento médico… Hay que enseñarlos; y, en mi opinión, puede esto hacerse con mayor facilidad si la enseñanza de la verdad es auxiliada por el temor a la severidad»[81].

Como en su tratos con los donatistas, Agustín demostró ser un vencedor severo. En el sermón que predicó a un auditorio sencillo, despreció a pelagianos y celestianos: estas «bolsas de aire» hinchadas de orgullo habían osado, frente a las tronantes palabras del apóstol, negar que «nadie en esta carne, nadie en este cuerpo corruptible, nadie sobre la faz de la tierra, en esta existencia malévola y en esta vida llena de tentaciones puede vivir sin pecado»[82]. «Que queden fuera ellos y su pureza»[83].

Ahora era el momento de que Agustín cosechara las felicitaciones. Jerónimo estaba encantado. Durante la *causa gratiae*, Agustín había demostrado tener las cualidades que

Jerónimo siempre había apreciado en sí mismo. Se había mantenido en un aislamiento obstinado, «preferías, en tanto cuanto pudieras, librarte solo de Sodoma en lugar de entretenerte con los que perecían». Era un hombre odiado; «todos los herejes te odian, lo que es una señal de mayor gloria». Por primera vez en su vida, Agustín fue aclamado como una figura verdaderamente internacional por otra que también lo era: *conditorem antiquae rursus fidei.* Había «levantado de nuevo la fe antigua»[84].

Un pequeño incidente pone de manifiesto el estado de espíritu de Agustín en aquel tiempo. En una visita a Mauritania, había oído hablar de un joven intelectual provinciano llamado Vincencio Victor, que defendía determinadas ideas sobre el origen del alma. Agustín, consideraba, se había mantenido indeciso sobre esta cuestión. Esto es verdad: Agustín había aumentado su certeza en el encuentro con los pelagianos a costa de dejar de lado esta cuestión sumamente especulativa. Su silencio había preocupado a muchos hombres bien educados que estaban acostumbrados, a fines de la Edad Antigua, a tratar el problema del destino humano y del origen del mal precisamente en relación al origen del alma y su relación al mundo de los objetos materiales[85]. Pero no se podía esperar de un obispo, como Victor insinuaba, de «un hombre lleno de honores», que fuera listo[86].

La reacción inmediata de Agustín es más bien enternecedora: si el joven pudiera venir a hablar con él, tendría la posibilidad de contarle sus pensamientos sobre este misterio, y muchísimo mejor que si lo escribiera sobre un papel[87]. Pero es también la reacción de un obispo anciano que ha aprendido su idea de la autoridad en una escuela muy dura. Victor era un donatista recién convertido; incluso había tomado su primer nombre, Vincencio, en honor del obispo donatista de Cartena, ante quien Agustín había justificado por

primera vez su actitud ante la coerción religiosa en el año 408[88]. Agustín no podía pasar este hecho por alto. Para él los deberes de un obispo no eran solo «pastorales», sino que se habían convertido en «medicinales»[89]. Estaba bien recordar a los seglares que pontificaban al clero esta «tónica» de autoridad. Agustín intentaba «corregir» a Victor, no seguirle[90].

Esta actitud da filo a la situación que se desarrollara en los últimos años de Agustín. El joven Victor se había apresurado a atacar cuando «mis temores de hombre viejo, hijo mio» contuvieron a Agustín[91]. Ahora otro joven capaz, obstinado y sin escrúpulos iba a molestarle en las cuestiones sobre las que más seguro se sentía hasta su muerte: Juliano, obispo de Eclano.

XXXI
Fundatissima fides

Durante el transcurso de la controversia pelagiana, Agustín pudo exponer en las iglesias abarrotadas su alternativa al ideal de la vida cristiana por el que había abogado Pelagio en sus cartas a personas selectas. La convicción básica de Pelagio y sus seguidores era que la naturaleza del hombre era cierta y fundamentalmente inmutable. Creada originariamente buena por Dios, los poderes de la naturaleza humana habían sido constreñidos por el peso de hábitos pasados y por la corrupción de la sociedad. Pero tal constricción era puramente superficial. La «remisión de los pecados» en el bautismo podía significar para el cristiano la recuperación inmediata de la plena libertad de acción, que había sido meramente suspendida por la ignorancia y las convenciones[1].

El auditorio de Agustín, por el contrario, escucharía repetidamente que aun el cristiano bautizado debía seguir siendo un inválido: igual que el herido que era encontrado agonizante en un camino en la Parábola del Buen Samaritano, su vida había sido salvada por el rito del bautismo; no obstante, debía contentarse con aguantar durante el resto de su vida una convalecencia prolongada y precaria en la «Posada» de la Iglesia[2]. Porque para Agustín la naturaleza del hombre estaba en un nadir de inseguridad: había sido notablemente empeorada por un acontecimiento de un pasado distante, y solamente sería curada, en un futuro igualmente distante, por una transformación tan total y gloriosa que,

con su luz, el menor síntoma de la postración presente del hombre debe ser siempre considerada como causa de profunda tristeza[3].

Para Agustín el hombre estaba envuelto en esta postración y a esta recuperación a un nivel que iba mucho más allá de su elección consciente. El pelagiano era esencialmente una persona individual: la de Agustín está siempre a punto de ser englobado en unas solidaridades vastas y misteriosas. Para Pelagio los hombres habían decidido simplemente imitar a Adán, el primer pecador: para Agustín su debilidad básica provenía de la manera más íntima e irreversible posible; nadan con esta por el mero hecho de la descendencia física del padre común de la especie humana[4]. (La idea de una obligación hereditaria les parecía lo más natural a los partidarios de Agustín, que vivían en tina época que había llegado a considerar la herencia ineludible de los deberes sociales, especialmente de los más desagradables, como la base de una comunidad organizada[5]).

Detrás de este hundimiento infortunado del individuo, sin embargo yace una idea profunda de la naturaleza del mal humano. Para Pelagio, el pecado humano era esencialmente superficial: era una cuestión de elección. Las elecciones mal hechas podían «herrumbrar» algo el metal puro de la naturaleza humana[6]; pero una elección, por definición, era reversible[7]. Agustín percibía la naturaleza de la imperfección del hombre como una dislocación profunda y permanente: como una *discordia* que se esforzaba, sin embargo con perversidad, en buscar solución en cierto todo equilibrado, en cierta *concordia*[8]. A causa de esta convicción, la curación del pecado tenía que ser mucho más radical que la propuesta por Pelagio. Para Pelagio era suficiente con el dominio de sí mismo: era suficiente velar por la ciudadela de la decisión libre[9] mediante la elección de lo bueno y el re-

chazo de lo malo. Agustín no estaba tan seguro. El dominio de sí mismo era esencial y loable[10]; pero ¿bastaría con ello? Porque incluso las fronteras del dominio de uno mismo estaban peligrosamente mal delimitadas[11]. No todo consentimiento con las malas tentaciones necesita ser plenamente consciente; indudablemente, Agustín puede considerar que el consentimiento inconsciente al «deseo de pecar» se traiciona a sí mismo en un *lapsus linguale*[12]; en esto se anticipa a Freud al ver en este fenómeno aparentemente inocente la actividad constante de los deseos inconscientes. «Aun sin yo consentirlo, hay en mi todavía algo vivo y algo muerto. ¿En verdad puedes negar que esta parte tuya muerta no pertenece a ti?»[13]. Solo la transformación de lo muerto puede sanar a los hombres de la causa profunda de los pecados[14]. Por esto, la Resurrección es una de las preocupaciones centrales de Agustín en esta época. El anciano, sin rival en el conocimiento de la fragilidad de la carne humana, no dejara nunca de sentirse intensamente ligado a la provincia rebelde de su propio cuerpo: «Quiero sanar completamente, porque soy un todo completo»[15]. «Llevate a la muerte, el último enemigo, y mi propia carne será mi amiga por toda la eternidad»[16].

De este modo la vida cristiana, tal como la veía Agustín, solo podía ser un largo proceso de curación. Para comunicar alguna impresión de esta transformación precaria y gradual, Agustín llega a usar el verbo «correr» en un sentido técnico e inusual encontrado en la jerga medica romana para describir el modo como la gasa nueva y sana «corre» sobre la cicatriz[17]. Según él las afirmaciones contradictorias de los pelagianos pueden desdeñarse como un alboroto indecoroso en un sanatorio: «¡Oh, que enfermedad ridícula! El Doctor llama a los hombres para que se acerquen a Él, y el enfermo se tapa con sus argumentos»[18].

Agustín era capaz de mantener en suspenso el aliento de su auditorio con tales temas. Se identificaban tanto con sus sentimientos que llegaban a estallar en repentinos gritos de terror ante alguna mención brusca de la ira de Dios[19]. También en sus cartas se sentía seguro de la opinión pública: los pelagianos habían sido «hechos pedazos por el acuerdo absolutamente unánime de los pueblos cristianos en materia de fe»[20], «Afirmémonos bien en lo que acabamos de cantar —decía—, '*Ten misericordia de mí, Señor, ten misericordia de mí*'»[21].

Agustín tenía razón al sentir que la opinión pública estaba de su parte. La mentalidad de dependencia; el énfasis en la necesidad absoluta de la humildad y en la idea de la «postración general» de la especie humana sobre la que nadie osaría pretender elevarse por sus propios méritos son las ideas que dominaran los comienzos de la Edad Media[22]. Porque cualquiera que haya sido la conciencia cristiana del movimiento pelagiano, este descansaba firmemente sobre el lecho de los antiguos ideales éticos del paganismo, en especial los del estoicismo[23]. Sus exhortaciones morales habían apelado a la idea clásica de los recursos y la autonomía del espíritu humano. Por esta razón la victoria de las ideas de Agustín sobre las de Pelagio es uno de los síntomas más importantes de aquel profundo cambio que llamamos «El fin del Mundo Antiguo y el comienzo de la Edad Media». Con todo, aunque las ideas de Agustín fueran las dominantes, el pelagianismo seguiría siendo endémico. A fines mismos del siglo v, un obispo anciano de Piceno, llamado bastante propiamente Séneca, hombre «no libre de sabiduría clásica», llegaría a sus propias conclusiones sin ningún conocimiento de los autores pelagianos más famosos[24]. También creía que los niños eran hechos por Dios, y por tanto eran buenos; que no podían condenarse por no estar bautizados;

«que el hombre puede alcanzar la felicidad con su elección libre, apoyado por la bondad de la naturaleza humana»; y había llegado a poner a prueba su fe en la naturaleza humana al negarse a separar a los monjes de las vírgenes de su diócesis. «Mientras que —escribió el papa indignado— la mente de los hombres espirituales está plagada, aun cuando evita la compañía mixta, de… engañosas imaginaciones»[25].

Tanto Pelagio como Agustín eran genios religiosos. Ambos dieron un sentido inequívoco a un conglomerado de ideas y actitudes que en la época anterior se habían contentado con dejar indeterminados. Ambos fueron revolucionarios, y la controversia que siguió a su desacuerdo, lejos de ser una disputa puramente académica, fue una crisis en la que el paisaje espiritual del cristianismo occidental puede verse claramente por primera vez[26].

La naturaleza del bautismo trazaba la gran línea divisoria que separaba a los dos hombres[27]. En esto era donde Pelagio creía poder hablar para el cristiano converso adulto y convencional. Para uno de estos el bautismo era como un «comienzo fresco» y espectacular, principio de una vida heroica de acción. El biógrafo de San Cipriano comenzó con perfecta inconsciencia la «verdadera» vida de su héroe con su bautismo[28]. Es Agustín, cuyo examen clínico de los fallos presentes y pasados en las *Confesiones* parece casi dar por sentado la existencia del rito del bautismo, quien señala un nuevo camino[29]. Con todo, si volvemos la mirada a las obras de los primeros años católicos de Agustín, seguimos pudiendo encontrar una estructura de espíritu no muy distinta de la que Pelagio suponía que tenían sus lectores: la «conversión» y el bautismo habían supuesto un alivio repentino de la discordia y una sensación feliz y luminosa de encontrarse ante una misión seria. Las comunidades pelagianas de Sicilia y de otros sitios no debieron ser muy dife-

rentes de los pequeños grupos que se habían formado alrededor de Agustín en Casiciaco, Ostia y Tagaste. Su ocasional y dura observación contra los que persuadían a los hombres, como habían hecho los filósofos paganos, de que podían lograr una «vida feliz», una *beata vita* en este mundo[30], muestra como Agustín, el mismo autor de una exhortación *Sobre la vida feliz* inspirada en un platónico pagano, entendió, desde su propia experiencia de joven converso, el perfeccionismo latente del movimiento pelagiano. En esto vemos la separación de los caminos. Fue Agustín el que abandono las antiguas esperanzas del cristiano converso; y la seguridad con que pone al desnudo las debilidades del mensaje idealista de Pelagio es quizá el síntoma de la callada ferocidad con la que Agustín había seguido criticando su propio pasado.

Visto desde fuera, sin embargo, la alternativa que ofrecía Agustín, la continuación heroica de tensiones sin resolver, podría parecer que se burlaba todas las esperanzas cristianas de una nueva vida. Agustín podría permitirse semejante actitud en África, donde el cristianismo estaba bien establecido. Pero Pelagio y sus adictos venían de las provincias donde la Iglesia seguía viviendo como un grupo «misionero». Los obispos conscientes de las provincias predominantemente paganas de la Galia e Italia gastaban gran parte de sus energías rogando por que su comunidad penetrara el gran «misterio» del bautismo. Apenas podían apoyar las opiniones que pudieran animar a los conversos paganos, quienes por fin habían dado el paso decisivo de convertirse en cristianos plenos, a recaer en el torpor moral del invalido inveterado[31].

Indudablemente que Agustín había aparentado dar casi por sentada la extensión del mal. Esta era una actitud peligrosa entre hombres que apenas se habían liberado de la pa-

sividad absoluta engendrada por las creencias astrológicas. La plegaria desesperada del Agustín cristiano, *para que por ventura no tenga dominio alguno sobre mí la iniquidad*, parecía admitir, otra vez, una tiranía tan terminante e ineluctable como la que todavía ejercía, en la mente de los ancianos, el conjunto de las estrellas[32].

Sobre todo, ¿cómo podía la tensión permanente, la *discordia*, de la «carne» y del «espíritu», destacada por Agustín, dejar de parecerse a la dicotomía permanente de la carne mala y el espíritu bueno propuesta por los maniqueos? Los sermones de Agustín contra los pelagianos están, significativamente, dirigidos abiertamente contra los maniqueos. En África y en todas partes se habían vuelto las tornas para el maniqueísmo entre la gente educada, en gran parte a causa de la intervención de Agustín: existía verdadero peligro de que se volvieran las tornas de nuevo en favor del maniqueísmo como resultado de los peligrosos armamentos reunidos por Agustín contra sus nuevos adversarios[33]. Muchos de los antiguos amigos de Agustín habían seguido siendo maniqueos. Uno de ellos, Honorato, había tenido discusiones con Juliano de Eclano hacia el año 410[34]. Bien puede ser que este conocimiento personal del «problema maniqueo» fortaleciera la resolución del joven Juliano de no rendir la causa de Pelagio a los africanos. Desde luego que le proporciono campo para desarrollar su talento periodístico. Juliano jugaba brillantemente con los temores de sus lectores italianos, quienes tenían realmente un conocimiento mucho menos directo del maniqueísmo que el que podía tener un obispo africano[35]. En la ganancia más notable de toda su controversia con Agustín, tuvo aún más suerte de la que había creído tener. Había encontrado lo que pretendía ser una carta de Manes a una princesa persa, Menoch[36]. En realidad era algo mucho más dañino por estar mucho más

cercano al mundo de Agustín: se trataba del fragmento de un comentario sobre Pablo de un maniqueo latino, con objeto de probar, a partir de Pablo, tan inequívocamente como Agustín lo había probado, que la concupiscencia existía como una fuerza del mal permanente[37]. En el año 405, Secundino el Maniqueo había pretendido que si Agustín hubiera seguido siendo maniqueo, se habría convertido en el «Pablo de nuestra era»[38]. Es muy posible que Juliano y sus lectores, contemplando el vasto edificio levantado por Agustín sobre su interpretación del Apóstol, sintieran que las esperanzas de Secundino se hubieran cumplido demasiado bien. Para una, persona sensible del siglo v el maniqueísmo, el pelagianismo y las opiniones de Agustín no estarían tan separadas como nosotros las vemos ahora: se le presentarían como puntos a lo largo del mismo gran círculo de problemas planteados por la religión cristiana. Así, la llamada «Epístola Menoch», escrita por un latino tan cierto como que Agustín había entendido el mensaje de San Pablo, era una advertencia a los contemporáneos de que vivían en un mundo redondo; y que, detrás de la *fundatissima fides* de Agustín estaba, siempre listo para volver a elevarse en el horizonte, el Pablo de los maniqueos.

Había otros que no eran tan alarmistas. Uno de ellos, Aniano de Celeda, nos enseña el estado de espíritu de un clérigo pelagiano culto. Deprimido y conmocionado por la mística moderna de la incapacidad humana, se había puesto a traducir al latín las homilías de San Juan Crisóstomo. Eran estos unos sermones muy diferentes a los de Agustín: hablaban del logro moral de San Pablo; castigaban todo pensamiento sobre la fatalidad del mal y defendieron, en este mundo oscurantista, la nobleza del hombre y su capacidad para cumplir el mensaje perfecto de los Evangelios[39].

Agustín, sin embargo, vio la diferencia básica entre él y Pelagio bajo una luz muy distinta. Lo que criticaba inmediatamente en el pelagianismo no era tanto su optimismo respecto a la naturaleza humana como el hecho de que tal optimismo pareciera estar basado sobre un concepto clarísimamente inadecuado de la complejidad de las motivaciones humanas. Ambos discrepaban en una cuestión que sigue siendo importante, y donde las líneas básicas de la división han seguido siendo las mismas: en la de la naturaleza y fuentes de una acción plenamente creadora y buena. ¿Cómo podía acontecer cosa tan extraña? Para una persona, una buena acción podía significar aquella que cumpliera con éxito determinadas condiciones de comportamiento, para otra, aquella que señalará la culminación de una evolución interior. La primera posición era, a grandes rasgos, la de Pelagio; la segunda, la de Agustín.

El buen pelagiano era un «buen ciudadano». Se le consideraba como persona responsable, capaz de cumplir un código de leyes justo. En el Paraíso, Adán y Eva habían demostrado hacia Dios una *devotio*, una lealtad consciente como la que esperaba un emperador romano tardío de los contribuyentes[40]. Los tratados de Pelagio recuerdan en ocasiones obras de teoría política racional. Su Dios es un déspota ilustrado; y sus cristianos están bien provistos de su copiosa legislación[41]. Pelagio se indignaba de que los hombres continuaran sin cumplir los mandamientos de un soberano tan razonable y tan bien intencionado; «después de tantas advertencias llevando vuestra atención sobre la virtud; después de la promulgación de la Ley, después de los Profetas, los Evangelios, y los Apóstoles no sé cómo Dios puede mostraros indulgencia cuando queréis cometer un crimen»[42]. Pelagio supone constantemente que si se procura un buen ambiente, se puede influir beneficiosamente so-

bre los hombres. Según él, las voluntades de los hombres podían ser puestas en acción y «aturdidas» por el buen ejemplo de Cristo y la terrible sanción de los fuegos infernales[43]. Semejante concepción ponía inevitablemente gran énfasis en el temor al castigo. Hay una veta fría en la mentalidad de todo el movimiento pelagiano. Adán había sufrido la última pena por la transgresión de una simple prohibición; y aún tiene el menos culpa que nosotros, ya que no tenía el gran beneficio de la muerte previa de un ser humano para refrenarle[44]. Es Pelagio y no Agustín quien porfía inoportunamente en los terrores del Juicio Final, respecto a los cuales Agustín apunto simplemente que «si un hombre tiene miedo de pecar a causa del fuego del infierno, no es que tenga miedo de pecar, sino de quemarse»[45].

Por tanto el libro que el mismo Agustín consideraba como su demolición más fundamental del pelagianismo se titula *Sobre el espíritu y la letra*[46]. El claro código legal apoyado en sanciones, que fuera bien recibido por los pelagianos, como un estímulo suficiente para actuar bien, es desdeñado por Agustín como la «*letra que mata*», como la antigua Ley. Solo Dios podía dar el «*espíritu que vivifica*»: la capacidad de amar la bondad por sí misma que asegurara que el hombre crece antes que marchitarse en el ambiente áspero de los mandamientos de Dios[47]. «Enumeráis —dice más tarde— muchas maneras que tiene Dios de ayudarnos: los mandamientos de las Escrituras, las bendiciones, curaciones, castigos, emociones e inspiraciones; pero lo que no decís es que Él nos da *amor* y de este modo nos ayuda»[48].

De este modo llegamos a dos ideas diferentes de la forma en que los hombres tienen capacidad para actuar, y, por tanto, a dos ideas diferentes de la libertad. Para Pelagio, la libertad era una cosa que podía darse por sentada: no era más que una parte de la descripción del ser humano hecha con

sentido común. Se suponía que el ser humano era responsable (¿podían si no llamarse sus pecados pecaminosos?); también era consciente de ejercer una elección, y por ello, insistía Pelagio, era libre de determinar sus acciones. «*En un principio, Dios hizo al hombre y le dejó a su propio consejo…, colocó ante ti agua y fuego, lo que desees, adelanta la mano hacia ello*»[49]. Para Agustín esta descripción se ajustaría al ideal de ser humano. Lo que le interesaba no era «planear la naturaleza humana, sino el modo de curarla»[50]. Por tanto, la libertad según Agustín era algo que tenía que alcanzarse. Siempre hablara de la libertad con comparativos como «mayor libertad», «libertad más plena» o «libertad perfecta»[51]. Pelagio y Celestio, por el contrario, creían poder argumentar directamente a partir de los hechos convenidos de la elección y la responsabilidad para completar la autodeterminación humana[52]: «Es facilísimo —escribió Celestio— cambiar nuestra voluntad por un acto de voluntad»[53]. Según ellos la diferencia entre los hombres buenos y los malos era sencillísima: unos elegían el bien y otros el mal[54]. A lo que Agustín replico: «Podría decir con verdad y convicción absoluta (que los hombres no son exentos de pecado) porque no quisieran serlo. Pero si me vinierais a preguntar *por qué* no quieren serlo, entonces nos saldríamos de lo nuestro, *imus in longum*»[55].

Los hombres escogen de un modo más complejo que el sugerido por los estereotipos santificados del sentido común. Porque un acto de elección no es solo una cuestión de saber que escoger: es una cuestión en la que también entran el amor y el sentimiento. Y en los hombres esta capacidad de saber y tener sentimientos en un todo singular y lleno de implicaciones ha sido distendida en lo más íntimo: «El entendimiento vuela delante, y detrás de él sigue, tan despacio, y a veces ni siquiera eso, la debilitada capacidad huma-

na para el sentimiento»[56]. Los hombres eligen porque aman; pero Agustín había estado seguro durante veinte años de que no podían por sí mismos elegir el amor[57]. La capacidad vital para unir el sentimiento y el conocimiento viene de un área exterior a los poderes de autodeterminación del hombre. «De una profundidad que nos es imposible ver viene todo lo que nos es dado ver»[58]. «*Sé, Señor, que el camino del hombre no está bajo su poder; ni está tampoco de su mano caminar y dirigir sus pasos*»[59].

Para Agustín, por tanto, la libertad no puede ser más que la culminación de un proceso de curación[60]. Agustín convertirá la totalidad del Salmo 118, que es ostensiblemente un Salmo «pelagiano» en cuanto que contiene un código estático de preceptos de la vida del hombre bueno, en un tratado sobre la transformación dinámica de la voluntad[61]. La más apropiada imagen de la voluntad «liberada» estará llena de movimiento, con la viveza deslumbrante y la actividad de un gran fuego que vuelve a bramar después de ser azotado por los vientos de la adversidad[62].

El proceso de curación por el que se reintegran el amor y el conocimiento es hecho posible por una conexión inseparable entre la creciente autodeterminación y la dependencia de una fuente de vida que escapa siempre a la autodeterminación[63]. El hombre curado disfruta de un sentido más agudo de la responsabilidad, de un conocimiento más claro y de una mayor facilidad de elección[64]. Ha tenido que lograr todo lo que Pelagio había creído poseer desde el principio[65]. La idea de que nuestra capacidad de decisión depende de áreas sobre las que no podemos imponer nuestra decisión es fundamental en la actitud «terapéutica» de Agustín ante la relación entre la «gracia» y el «libre albedrío». Lo que interesaba a Agustín era la conexión de los dos, en un proceso curativo singular[66]: cualquier intento de disecciо-

nar una relación viviente como esta, o de encontrar un contraste donde él no veía mas que una interdependencia vital le intrigaba francamente: «Algunos tratan con gran empeño de descubrir lo bueno de nuestra voluntad que debemos particularmente a nosotros mismos, y que no está en deuda con Dios; lo que no se es como pueden averiguarlo»[67].

Por tanto la libertad, para Agustín, no puede reducirse a una idea de elección: es la libertad para actuar plenamente. Tal libertad debe llevar implícita la trascendencia de una idea de elección. Porque una idea de elección es un síntoma de la desintegración de la voluntad: la unión final del conocimiento y el sentimiento ataría al hombre al objeto de su elección de tal manera que no sería concebible ninguna otra alternativa.

A lo largo de sus sermones contra los pelagianos, Agustín repite esto como afirmación fundamental de la relación entre la gracia y la libertad: que el hombre sano es aquel en quien se han unido el conocimiento y el sentimiento, y que solo un hombre así es capaz de permitirse ser «arrastrado» a actuar por el placer puro e irresistible del objeto de su amor. La notoria sentencia de Virgilio, *Trahat sua quemque voluptas*, «que el placer arrastre al hombre», aparece de modo sorprendente en un sermón del anciano sobre el Evangelio de San Juan: «¿Y que tengan los sentidos corporales sus deleites mientras se deja el alma vacía de placeres? Si el alma no tiene placeres propios de ella, ¿por qué está escrito: '*El alma de los hombres esperará bajo la sombra de Tus alas; ellos se embriagarán con la plenitud de Tu casa; y del torrente de Tus placeres les darás de beber; porque en Ti está la Fuente de Vida y en Tu Luz veremos la luz?*'. Dadme un hombre enamorado: él entenderá lo que digo. Dadme un hombre que anhele; dadme uno hambriento; dadme uno abandonado en

este desierto, que esté sediento y suspire por el manantial del país Eterno. Dadme ese hombre: él entenderá lo que digo. Pero si hablo a un hombre frío, no entenderá de qué estoy hablando…»[68].

QUINTA PARTE
420 - 430

TABLA CRONOLOGICA E

421	Investigación acerca de los maniqueos en Cartago, hacia mediados de año	/22 *Contra Gaudentium Donatistarum episcopum* 13-VI. XVIII Concilio de Cartago *Contra Julianum* /23 *Enchirindion ad Laurentium* /24 *De cura pro mortuis gerenda*
422	4-IX. Muerte de Bonifacio. Elección del Papa Celestio (27-VII. 432)	/25 *De VIII Dulcitii quaestionibus*
423		Episodio de Antonio de Fusala
424	Heraclio construye la *memoria* a San Esteban de Hipona	
425	Valentiniano III, emperador en el Oeste Los obispos de Galia investigan sobre los simpatizantes de Pelagio	*De civitate Dei* XVIII /27 *De civitate Dei* XIX-XXII Escándalo en Hipona: Sermones 355-6 (diciembre-enero)
426		Muerte de Severo de Milevis Visita Milevis para regular la sucesión Nombra su sucesor al sacerdote Heraclio /27 *De gratia et libero arbitrio* /27 *De correptione et gratia* /27 *Retractationes*
427	Revuelta de Bonifacio	/28 *Collatio cum Maximino Arianorum episcopo*
428		*Contra Maximinum Arianorum episcopum* *De haeresibus ad Quodvultdeum* Recibe cartas de Próspero e Hilario /29 *De praedestinatione sanctorum* /29 *De dono perseverantiae*
429	Los vándalos de España se aproximan a la costa de Mauritania (verano) Darío llega a África para reconciliar a Bonifacio y la emperatriz	/30 *Tractatus adversus Judaeos* /30 *Contra secundum Juliani responsionem opus imperfectum*
430	Destrucción de Numidia por los vándalos	28-VIII Muerte y entierro de Agustín

XXXII

Juliano de Eclano[1]

1

En el año 408 se acerco a Agustín el obispo Memor, miembro del círculo de Paulino de Nola[2]. Memor le pidió un ejemplar de su *De musica.* Agustín encontró que tenía poco tiempo para tales «juegos»[3]: oprimido por su dura campaña contra los donatistas, la petición de semejante libro de texto le debió parecer salida de un mundo antiguo de cristianos cultos y ociosos, con tiempo para procurarse el adiestramiento «liberal» de un caballero[4]. Este mundo antiguo estaba, sin embargo, muy vivo todavía en el sur de Italia. Memor no encontraba nada extraño en un libro cristianizado sobre poesía clásica. Tenía un brillante hijo por educar: Juliano, el futuro obispo de Eclano y el crítico más devastador de Agustín en su ancianidad[5].

A Agustín y a Juliano les separaba un golfo mucho más ancho que el Mediterráneo. Pertenecían a mundos distintos. La familia de Juliano se jactaba de una noble cuna. Su padre era obispo, y él mismo se casó, siendo sacerdote, con la hija de otro obispo, Emilio de Benevento. Una generación antes Benevento había sido una ciudad pagana cuya patriótica nobleza había impresionado a Símaco[6]. Ahora se continuaron estas virtudes en dinastías nuevas y clericales: Juliano venderá sus posesiones para aliviar una epidemia de hambre[7]. La hospitalidad, las palabras sabias y el juicio recto eran las virtudes que aquellos hombres sacaban de las Escrituras para ponerlas en las inscripciones[8], inscripciones

muy diferentes a los lemas de batalla grabados en las iglesias africanas[9].

Podemos incluso encontrar unas trazas encantadoras de primitivismo en Juliano. Su imagen del estado de Adán en el Paraíso, «campesino inocente de un agradable huerto»[10] con Dios como un amable señor[11], es una de la larga serie de imágenes idealizadas de la vida campesina como las que habían atraído a los hombres sofisticados del mundo antiguo: es particularmente apropiada para un hombre que se había criado junto al paisaje que inspirara las *Geórgicas* a Virgilio[12]. Para un pelagiano era importante este idilio pastoral. Porque los pelagianos creían que la felicidad que había existido en el pasado podía, mediante un esfuerzo de voluntad, volver a ser realidad en el presente. No una irreversible Caída del hombre[13], sino tan solo una delgada pared de modales corrompidos se levantaba entre Juliano y la inocencia deliciosa del primer estado del hombre[14]. Aun cuando Juliano se caso, Paulino de Nola pudo bendecir la ocasión simple y clerical, libre de la vulgaridad de una boda de moda, como un intento de recuperación de la *simplicitas*, de la inocencia sin afectación[15] de Adán y Eva.

Los ideales de Pelagio tomaron al joven por asalto. Se convirtió en el aliado eterno de Celestio. Cuando se hizo oficial la condena de sus héroes en el año 418, fue Juliano, de unos treinta y cinco años de edad y figura popular entre los monjes y nobles de su vecindad, quien dirigió la resistencia de un grupo de 18 obispos italianos[16]. Conducido fuera de Italia al año siguiente, se encontró como en su casa en el Oriente griego. Porque, al contrario que Agustín, provenía de una familia cosmopolita[17] y había aprendido griego[18]. Fue recibido con simpatía por Teodoro de Mopsuestia en Cilicia[19]; y probaría suerte, junto con Celestio, en Constantinopla. Ya hacia el año 439, estuvo a punto de conseguir

reinstalarse en Italia como obispo. Murió en Sicilia, tras haber pasado casi la mitad de su vida en el exilio, como un «hombre marcado», «Caín de nuestro tiempo», enseñando el alfabeto latino a los hijos de una familia pelagiana. Sobre su tumba sus amigos colocaron un desafío final a sus vencedores: «Aquí yace Juliano, el obispo *católico*»[20].

Juliano no era una persona simpática. Al escribir un comentario bíblico, por ejemplo, daba rodeos innecesarios para brillar a expensas del experto, en este caso Jerónimo, que ya estaba muerto: la obra del anciano, decía Juliano, había sido tan «pueril», tan poco emprendedora, tan poco original y tan arbitraria que «el lector apenas puede contener la risa»[21]. Juliano se dedicó a ridiculizar las ideas de sus mayores: es muy probable que Agustín, que trataba al joven con un deje paternal considerable y le apremiaba constantemente a que se acordara de su padre, obispo católico irreprochable, pusiera el dedo en la llaga del carácter de Juliano[22].

Pero no era una preocupación de Juliano ser amable. Durante veinte años, casi sin ayuda alguna, llevó una lucha a muerte contra los que habían empleado con engaño sus mismas opiniones en la iglesia, los que le habían negado la discusión libre de sus propias opiniones y le habían exiliado de un obispado donde había sido activo y popular. «*Llenad su compostura de ignominia*» había sido abiertamente el lema de Agustín cuando dirigía su propia guerra de panfletos contra los donatistas[23]. Ahora Juliano invocará esta cita bíblica contra él[24], en ondas repetidas de invectivas bien trabadas, que amenazaban con borrar las ideas de Agustín de la mente de los italianos educados: *Patronus asinorum*; «Señor de los asnos»[25].

Para Juliano, Agustín fue siempre «el africano», el *Poenus*. Hizo su campaña contra Agustín como una guerra púnica del espíritu[26]. Busco también que los lectores conside-

raran su causa como una defensa de Italia contra el *latrocinium*, el *Putsch*, mediante el cual un pequeño partido bien organizado de africanos, encabezado por Agustín y secundado por Alipio, había impuesto en la Iglesia de Italia una serie de dogmas auténticamente extraños al espíritu del cristianismo de su tierra[27].

Juliano había elegido su objetivo cuidadosamente. El pelagianismo había sido condenado por el papa y los emperadores. Pero una cosa era condenar una herejía y otra ponerse a suprimirla. Los africanos habían insistido en la supresión: Alipio y sus misiones diplomáticas ante el tribunal de Ravena habían importado a Italia los ásperos métodos que había aprendido en la campaña contra los donatistas en África: negación de la discusión libre y exilio de los obispos[28]. Una vez que la oposición organizada hubiera sido aplastada de este modo, los vacilantes serían «indoctrinados» por Agustín. Sixto, un influyente clérigo romano, había recibido ya este tratamiento[29]: pero Juliano consideró que había muchos más que necesitaban ser enseñados. Juliano tenía partidarios activos en Roma[30]; Paulino de Nola seguirá tomando en serio los argumentos pelagianos[31]; incluso los no cristianos estaban implicados: Volusiano, el pagano escéptico cuya incredulidad elegante provoco en gran medida la *Ciudad de Dios*, se verá forzado, como prefecto de Roma, a llevar a cabo severas medidas contra los enemigos cristianos de Agustín (!)[32]. Entonces Juliano diría a aquellos hombres que «el yelmo de la razón ha sido arrebatado de la iglesia, y, por consiguiente, las opiniones de la masa pueden navegar con todos los estandartes flameando»[33]; que los partidarios de los africanos en Italia eran inocentes (o timoratos) compañeros de viaje de los maniqueos; y que Agustín, al «vocear» la doctrina del pecado original con todas sus ramificaciones fantásticas y desagradables, no hacía

más que recordar de memoria las enseñanzas que había bebido en Manes[34].

Juliano escribió durante su ocio en un país extranjero. (Era un ambiente favorable para un polemista, como había demostrado el ejemplo de Jerónimo.[35]) Desde el año 419 en adelante, escribió cartas abiertas, manifiestos en apoyo de sus colegas y cuatro grandes volúmenes que demolían ostentosamente una obra corta de Agustín. Posteriormente, ocho volúmenes más tendrían que ser adelantados apresuradamente a plazos desde Roma por Alipio.

La «indoctrinación» de Agustín a los aterrorizados italianos degenero rápidamente en un duelo personal con Juliano. Este duelo fue un asunto sucio y violento que duro hasta la muerte de Agustín. En Nola, Paulino pudo morir en paz tras haber permitido a los pelagianos de los alrededores, amigos y aliados de sus viejos amigos como Memor y el joven Juliano que volvieran a entrar en la Iglesia[36]. En Hipona, Agustín trabajara pesadamente, en medio de la destrucción de la obra de su vida, defendiéndose de un hombre que por su juventud podía ser su hijo.

Agustín era un hombre endurecido para las campañas. Sus obras contra Juliano tienen la competencia fría de una persona vieja y cansada que sabe perfectamente como hay que llevar a cabo el duro asunto de la controversia eclesiástica. Juliano había atraído a un auditorio «encopetado» y erudito[37]. Agustín, astutamente, le dejara impotente llamando a gente mediana. Aseguro a sus lectores que Juliano era un «intelectual», inclinado a turbar la fe de los simples militantes, como el conde Valerio; que era un hombre que se consideraba por encima de los sanos sentimientos del hombre de la calle[38], y un seglar diletante a quien solo podían entender aquellos que habían gozado del lujo de una educación universitaria[39].

Para emocionar a sus lectores en este sentido Agustín recaerá en posiciones firmemente atrincheradas y apelara a estratos peligrosamente primitivos del sentimiento. Por ejemplo, una vez más se encontrará defendiendo su interpretación del rito concreto del bautismo. Los obispos de África habían estado mucho tiempo acostumbrados, por sus feroces disputas, a afirmar doctrinas precisas y rígidas sobre el rito que había cavado raíces tan profundas en el sentimiento de sus congregaciones[40]. Juliano percibió correctamente que la práctica ampliamente extendida del bautismo de los niños «para la remisión de los pecados» era el triunfo de Agustín y el secreto de su siniestra demagogia[41]. Agustín contestara solamente que semejante tópico no podía «escapar a la atención de la gente»[42]; y, considerando que había luchado durante veinticinco años para convencer a las masas de África de sus ideas sobre el bautismo católico, hablo a sus nuevos lectores italianos desde una amarga experiencia.

No lejos de Hipona, en Uzalis, circulaban ya historias que demostraban como Agustín, trabajando en África, había llegado a timbrar niveles sumamente primitivos de sentimiento. Murió un niño siendo catecúmeno, sin bautizar. Desesperada por su condenación eterna, su madre lo había llevado al santuario de San Esteban; y fue resucitado con el solo objeto de ser bautizado y volver a morir, con la certeza de haber evitado la «segunda muerte» del infierno[43]. Aún más reveladora es la sensación ampliamente extendida de culpabilidad y la insistencia en que un hombre pudiera salvarse solo por semejante rito visible de expiación. Una dama noble estuvo enferma hasta que soñó con un dragón negro que se cernía sin ser visto encima de su cabecera. Este dragón era el *reatus*, la culpabilidad permanente de un pecado largo tiempo olvidado: es el eco en la imaginería popular de

ese elemento de culpabilidad invisible e inconsciente que juega tal papel así en la doctrina de Agustín sobre el pecado original[44]. Al apelar al católico medio, Agustín encontró el punto flaco de Juliano. Juliano era listo, bien educado y se sabía bien sus Escrituras; pero pertenecía a una época anterior. Se había adiestrado como filósofo. Igual que el joven Agustín (cuyas obras filosóficas había leído), era uno entre el número considerable de hombres de cultura filosófica enormemente secular, que habían encontrado un nicho apropiado en la jerarquía católica como martillos de los maniqueos. Indudablemente, su éxito dependía de mostrar a Agustín como maniqueo, con objeto de demolerle con las armas que mejor dominaba, que eran la lógica y el concepto del filósofo de la libertad[45]. Puede que persuadiera a algunos eruditos de la época de la veracidad con sus cargos, pero el clérigo italiano medio se quedó impasible.

Y es que los tiempos habían cambiado. Agustín había escrito con algún objeto el *De doctrina christiana*. Un obispo del siglo v se impresionaría con la autoridad de un gran nombre como el de Ambrosio (a quien Agustín citara con frecuencia). Él pensó que pertenecía a una casta profesional, poseedora de unas verdades que habían pasado a través de una cadena de grandes «expertos» que las elaboraron, desde Cipriano hasta Ambrosio, pasando por Hilario de Poitiers[46]. En cuanto a los seglares de la corte y de la aristocracia consideraban a los obispos cada vez más: desempeñaban un papel vital en sus intrigas, y en la sociedad dominada por la crisis de la Galia e Italia; un hombre como Valerio se enorgullecía, quizá ansiaba, de tener entre sus clientes a figuras locales tan influyentes[47]. Se creía absolutamente todo lo que le dijeran los expertos. Él y los obispos bajo su mando se sorprendieron como era debido al oír que Juliano, al discutir sobre música, mencionara a Pitágoras y no a Da-

vid[48]: aunque fuera Agustín, autor del *De musica*, ejercicio notoriamente pitagórico a la guisa cristiana[49], en donde el nombre de David es una ausencia notable, quien hizo notar esto (!). Juliano murió enseñando los clásicos a niños pequeños. Para sus farisaicos enemigos, el castigo fue apropiado al crimen: la sabiduría «mundana» parecía fuera de lugar en un obispo[50]. De hecho, Agustín había batido a Juliano por dos generaciones contra el «oro de los egipcios» y las riquezas de la filosofía pagana; y, en la cultura en recesión del Occidente latino, lo poco que quedaba era envidiado por el mayor escritor de la causa pelagiana.

Juliano había sido un adversario singularmente desafiante. No hemos hecho más que empezar a apreciar la extensión de su sabiduría y su originalidad. Aunque escribiera como latino para los latinos, el «lector sabio» que deseaba de todo corazón no estaba en Roma, sino en Antioquia y en Cilicia. En el uso que hace del aristotelismo, anticipa un humanismo cristiano que solo sería un hecho setecientos años más tarde. El «Consejo de los aristotélicos», al que Agustín desprecio con escarnio como el último recurso de apelación de los pelagianos[51], se reuniría —en la Universidad de París — en el siglo XIII, e incluiría a Santo Tomás de Aquino, cuya síntesis humana había anticipado Juliano en muchos puntos[52].

Con todo, solo un erudito moderno está lo suficientemente distante de la controversia como para manejar las afirmaciones sumamente provocativas de Juliano sin sentir las heridas que este intento originariamente infligir. Agustín, empujado a la defensiva por un ataque tan vehemente, solo pudo salvarse rehusando reconocer el valor de las ideas de Juliano. Con ello se perdió una gran oportunidad. Comparado con el sensible diálogo en el que Agustín estaba dispuesto a entrar gustosamente con los platónicos paganos en la *Ciu-*

dad de Dios, mucho antes que el culto auditorio al que ahora se dirigía Juliano, el trato que da al desafío de Juliano, obispo cristiano y colega, es un encuentro trabajoso y poco inteligente. Hay un elemento de tragedia en este encuentro. Es extraño en la historia de las ideas que un hombre tan grande como Agustín, o tan humano, termine su vida tan a merced de sus propios prejuicios.

2[53]

«¿Me preguntas por qué no consentiría la idea de que hay un pecado que forma parte de la naturaleza humana? —escribió Juliano sobre la doctrina del pecado original de Agustín—, te contestaré: es improbable y es falso; es injusto e impío; parece como si el Mal fuera el hacedor de los hombres. Viola y destruye el libre albedrío… cuando dice que los hombres son tan incapacitados para la virtud, que en el mismo vientre de sus madres están ya llenos de pecados pasados. Imaginas que tal pecado tenga un poder tan grande, que no solo puede borrar la inocencia recién nacida de la naturaleza, sino que, desde ese momento en adelante, obligara al hombre durante su vida a caer en todo tipo de vicios… (Y), lo que es tan desagradable como blasfemo, esta opinión vuestra se apoya, como en la prueba más concluyente, en la decencia común que nos hace llevar cubiertas nuestras partes genitales»[54].

La idea de que cierto gran pecado yacía tras la miseria de la condición humana era compartida por paganos[55] y cristianos[56] a fines de la Edad Antigua. Agustín lo había hallado en los comienzos de su vida de católico: «El pecado antiguo: nada forma parte con mayor justicia de nuestra predicación del cristianismo; y no obstante, nada es más impenetrable al entendimiento»[57]. Ahora que los pelagianos habían eludido este misterio con preguntas hostiles, Agustín

les va a dar respuestas radicales. Por consiguiente, mientras muchos católicos de África y de Italia[58] creían ya que el «primer pecado» de Adán había sido en cierto modo heredado por sus descendientes, Agustín les dirá con precisión en que lugar de sí mismos debían mirar para encontrar vestigios duraderos del primer pecado. Con la facilidad fatal del hombre que cree poder explicar un fenómeno complejo reduciéndolo sencillamente a sus orígenes históricos, Agustín recordara a su congregación las circunstancias exactas de la Caída de Adán y Eva. Cuando desobedecieron a Dios comiendo del fruto prohibido, se «avergonzaron» y cubrieron sus partes genitales con hojas de parra[59]. Eso era suficiente para Agustín: «*Ecce unde.* ¡Ese es el lugar! Ese es el lugar desde el cual se transmite el primer pecado»[60]. La vergüenza por la excitación indominable de los genitales era el castigo apropiado al crimen de la desobediencia[61]. Y como si hiciera un comentario circunstancial, Agustín ganara un punto para su causa recurriendo repentinamente a la sensación de vergüenza de su congregación por las poluciones nocturnas[62].

Agustín vivió en una época ascética, donde el hombre sensible ya se sentía humillado por su cuerpo[63] y en la que sus lectores clericales debieron ser cada vez en mayor cantidad célibes[64]. Pero en comparación con la vergüenza ardiente de un hombre como Ambrosio[65], Agustín desarrollara sus ideas con una precisión fría y clínica. El sentimiento sexual tal como los hombres lo experimentan ahora era una falta. Por ser una pena por desobediencia, en sí misma era desobediente y era «una tortura para la voluntad»[66]: es, por tanto, este elemento de pérdida del dominio en el acto sexual el que está aislado. Como era un castigo permanente se le presentaba como una tendencia permanente, como una tensión instintiva a la que se podía resistir, pero que cuando

se reprimía podía seguir activa[67], aprisionando al hombre en el elemento sexual de su imaginación: se manifestaba en sueños[68], y mantenía al hombre alejado de la contemplación de Dios por la calidad pura de sus pensamientos mediante un «tropel apremiante de deseos»[69].

Esta es una opinión estrictamente psicológica. Acentuaba los elementos subjetivos, como las tensiones ocasionadas por la vergüenza, la pérdida del dominio o la imaginación[70]. En esto, Agustín evitó meticulosamente dar la apariencia de un maniqueo o de un platónico extremado: la vida de los sentidos, insistía, no era en sí misma un mal; solo la tensión que surgía cuando la voluntad, dirigida por la razón, chocaba con los apetitos. Pero de todos los apetitos el único que le parecía a Agustín que tenía que chocar inevitablemente y permanentemente con la razón era el deseo sexual. Agustín se sabía un hombre potencialmente muy avaricioso[71]: pero la avaricia podía ser dominada; en la elevada atmósfera del monasterio de Agustín había sido posible «discutir y entretenerse con asuntos serios» en la mesa[72], pero no, pensaba Agustín en el lecho, «porque en este asunto lo que el hombre pueda pensar, al fin y al cabo, abandonado por la Sabiduría...»[73]. Así, de un solo golpe, Agustín trazará el límite entre los elementos positivos y negativos de la naturaleza humana a lo largo de una línea que separa el espíritu consciente y racional de la «gran fuerza» que escapaba a su dominio[74].

Agustín era un polemista decidido a convencer al hombre normal. Un polemista así es inevitablemente un aprendiz de brujo, porque puede canonizar, en teoría, los temores y prejuicios que el hombre normal acepta inconscientemente. Así, cuando escribía a un hombre corriente casado como el conde Valerio, pretenderá que este aislamiento abominable de la sexualidad no solo era demostrado «por razonamien-

tos sutiles», sino que era confirmado por los «hechos», y por la «opinión universalmente aceptada»[75]. Estos hechos incluían la vergüenza que rodeaba a la copula[76], la condena frecuente de la pasión en los autores antiguos[77] e incluso el modo como los hombres se cubren los genitales cuando están solos[78].

Como tantos hombres que pretenden en las controversias públicas estar hablando con «realismo», Agustín había llegado a apoyar su causa en los vetustos estereotipos de la opinión popular. Agustín estaba acostumbrado a estos trucos. Cuando escribía para justificar la coerción religiosa contra hombres no muy distintos de Valerio, argüirá en favor de alejar a la herejía de una peligrosa analogía con la restricción social en todos los niveles[79]. Ahora Agustín llegara a erigir una concepción sumamente complicada de la tensión psicológica entre la razón y el instinto en la sexualidad, encima de los cimientos lóbregos de la actitud tradicional romana ante la copula en el matrimonio. Las opiniones sobre este tema han sido corrientemente una de las esquinas más aireadas de las actitudes morales medias; y en ningún sitio con mayor ímpetu que en la insensibilidad espantosa de algunos romanos antiguos, que consideraban con desprecio la pasión sexual de una esposa[80].

Con todo, dado el áspero clima moral de la época (en la que, por ejemplo, la princesa Gala Placidia, figura dominante en la corte de Ravena, sostenía ideas muy fuertes sobre el celibato eclesiástico[81] hecho que difícilmente podía ignorar Valerio), Agustín era una persona moderada. Confiaba en que, idealmente, la copula solo tuviera lugar para concebir hijos; pero esto no era más que lo que pedían los paganos austeros. Consideraba que las ideas extremadas de algunos cristianos de que el matrimonio fuera una competición de continencia no era aplicable al hombre medio[82], y sabía

muy bien que era positivamente perjudicial cuando un cónyuge lo usaba contra el otro[83]. No obstante, veinte años antes, durante el estado de humor suave que había coincidido con la elaboración de las *Confesiones*, Agustín había llegado tan lejos como para sugerir, con gran sensibilidad, que la cualidad de la misma copula sexual podría modificarse y transformarse mediante la amistad permanente de los dos cónyuges en el matrimonio[84]. Ahora, sin embargo, aislara el acto sexual como un elemento de mal contenido en todos los matrimonios, elemento cuya importancia es magnificada grotescamente al ser tan cuidadosamente cercada por la pesada estructura de virtudes y gozos del matrimonio católico: ya podía tener Valerio fidelidad, amistad e hijos, «mas cuando se llega al acto en sí…»[85]. Al fin y al cabo Agustín había aislado este elemento en sí mismo. Cuando contemplo el matrimonio se había visto «no como admirador de la idea del matrimonio, sino como esclavo de la concupiscencia»; sencillamente consideraba con horror la perspectiva de ser conducido a un «reino de la esposa» —al *regnum uxorium*— por los que, a su juicio, eran hábitos sexuales dominadores[86].

Juliano hablaba osadamente del instinto sexual como de un sexto sentido corporal, como de una energía neutra que bien podía usarse, del hombre como microcosmos, delicadamente equilibrada entre la razón y el sentimiento animal[87]. Agustín no le escuchó. Se negaba a creer que el joven se parara ante algo: son los modales trágicos y sumamente desagradables de un hombre cuyas convicciones se basaban en la negación salvaje de todo lo que su adversario pudiera proponerle: «Vaya, vaya; ¿de modo que esta es tu experiencia? Entonces, ¿no harías que las parejas casadas reprimieran ese mal? —me refiero, por supuesto, a tu bien favorito—. ¿De modo que les dejarías saltar al lecho siempre que se

sintieran aguijoneados por el deseo? Lejos este de ellos el demorar esta comezón hasta la hora de acostarse: que disfruten de tu *unión legítima de los cuerpos* cada vez que se excite tu *bien natural.* Si es este el tipo de vida matrimonial que has llevado tú, no arrastres tu experiencia al debate…»[88].

Es fácil para un hombre moderno sentirse concernido en este aspecto del choque de Agustín con Juliano. A Juliano se le ha menospreciado a menudo como un gran «podía haber sido algo», como un hombre cuya concepción optimista de la naturaleza humana era apropiada para cualquier siglo menos para el suyo[89]. En cierto sentido este es de rechazo un cumplido para Juliano: tiende a minimizar el desafío que él suponía. Porque hablaba muy bien el idioma de su época, y de la iglesia latina antigua en un punto esencial: defendía con pasión la equidad de Dios. Ambos protagonistas eran hombres enteramente religiosos. Los dos trataban sus ideas sobre la sexualidad como algo secundario[90]: no era la naturaleza del hombre solo lo que les interesaba, sino la naturaleza de Dios. *Deus Christianorum*[91], «el Dios de los cristianos», hacía muy poco tiempo que se había establecido en la imaginación de los antiguos: los cristianos latinos estaban en una encrucijada entre Juliano y Agustín para decidir de qué modo considerar a su Dios.

El Dios de Agustín era un Dios que había impuesto un castigo colectivo por el pecado de un hombre. «‘*Los niños pequeños*’, dices, ‘*no son pesados por su propio pecado, sino que son cargados con el pecado de otro*’. Dime entonces, preguntara Juliano a Agustín, dime: ¿quién es la persona que inflige castigos a las criaturas inocentes…? Tú contestas: Dios, ¡Dios, dices! ¡Dios! Él, que *nos dio Su amor*, que *nos ha amado*, que *no ha ahorrado Su propio Hijo por nosotros…* Y es Él, dices, quien juzga de este modo; Él es el perseguidor de

los niños recién nacidos; quien envía a estas criaturas a las llamas eternas… Sería lo más justo y apropiado considerarte inferior al tema y así tratarte: te has alejado tanto del sentimiento religioso, tantísimo, sin duda, del mismo sentido común, cuando piensas que tu Señor Dios es capaz de cometer un crimen contra la justicia que apenas sería concebible incluso en un bárbaro»[92].

El Señor es justo, ama la justicia y su continente ha favorecido a la equidad[93]. Esto resume la religión de Juliano. Era la justicia de Dios la que le hacía el «más santo de los seres»[94]: una justicia que pesaba separadamente los actos de cada individuo, «sin fraude ni favor». La justicia era la «virtud coronadora». Era la imagen de Dios en el hombre[95]. Un Dios que no fuera justo, por tanto, estaba tan alejado de la razón natural que no podía existir[96]: «Seria mejor, con mucho, alejar nuestro cuello de debajo del yugo de las creencias religiosas que vagar abandonados de todo sentido de la justicia a través de opiniones tan odiosas y desastrosas»[97]. El castigo de otros por el pecado del padre, la condena de niños desvalidos, y la aprobación de la sentencia de hombres que no habían tenido posibilidad de actuar de otro modo; toda la revelación cristiana era una declaración mesurada y autoritaria contra semejante *iniquitas*, contra tratos tan corrompidos[98].

Juliano representa una cima de la civilización romana. Lo que defendía de Dios era la racionalidad y la fuerza universal de la ley[99]. No vio en el Dios de Agustín lo que tendería a ver un hombre moderno, es decir, el creador de un Infierno lleno de niños pequeños[100]: lo que atacaba era el gobernador tiránico de una larga tradición romana, un Verres divino, soportando un juicio de nuevo por la proscripción en masa del inocente[101].

Esta era una causa que podían entender los lectores de Juliano. Podía retroceder hasta los mismos comienzos del cristianismo latino para encontrar el espíritu gemelo del gran Tertuliano, «uno de los espíritus formativos de la civilización europea»[102], y, como Juliano, abogado apasionado de la naturaleza legal de los vínculos entre Dios y el hombre[103]. Lo que Juliano decía era inteligible y relevante para sus contemporáneos: porque el culto obispo se encontró confrontado, no por un humanismo pagano ilustrado, sino por las ideas oscuras que arrebataban a los hombres su libertad y su personalidad propia, es decir, por la astrología, la magia y los maniqueos[104]. El «rayo» de Juliano podía incendiar todo el sistema de Agustín[105]: porque solo una idea ardiente de las normas tradicionales de justicia podía tratar a todos los hombres como seres libres, responsables de sus acciones, y a cada uno como persona separada de la siniestra masa en la que el Dios de Agustín había fundido a la especie humana: «*La justicia del justo caerá sobre su propia cabeza, y la maldad del malvado caerá sobre él solo*»[106].

«Me sorprende —escribió Juliano— que alguien albergue la menor duda sobre la equidad de Dios»[107]. «Tienes que distinguir —replicaría Agustín— entre la justicia de Dios y las ideas humanas sobre la justicia»[108]. Para Juliano la Biblia contenía un solo mensaje intensamente consecuente: como una familia noble no tenía parte alguna «bastarda o mal nacida»[109]; no tenía vetas de venganzas primitivas ni apoyo a las teorías de la culpa de sangre. Agustín no estaba tan seguro. Muy por encima de la superficie iluminada por el sol de la Biblia de Juliano, el Dios de Agustín había seguido siendo el Dios inefable de la mística neoplatónica. La justicia de Dios era tan inescrutable como cualquier otro aspecto de su naturaleza[110], y las ideas humanas sobre la equidad, tan frágiles como «el rocío en el desierto»[111]. Muy

por debajo de las ideas humanas sobre la inocencia, la culpabilidad de Adán había sido causada por un pecado «inconfesable», un pecado que «superaba con mucho la experiencia de los hombres actuales»: un pecado más allá de la razón, heredado de una forma que, «dicho francamente, era maravillosa»[112]. Juliano usaría su razón para definir como inocente al niño recién nacido. La mirada de Dios, en las Escrituras, veía más allá. La fina corteza de la equidad humana temblaba ante afirmaciones como: «*Enviaré los pecados del padre a los hijos*»[113]: todo lo que Agustín podía saber era que la omnisapiencia de Dios no fallaría, como la mera venganza humana haría, cuando persiguiera su temible familia de sangre en contra de la familia de Adán[114].

Juliano acusó a Agustín de ser maniqueo. Como hemos visto esto fue parcialmente una buena táctica por su parte[115]. Desde luego que Juliano no tenía el mismo dominio que Agustín sobre la doctrina maniquea. La gran *Carta de la fundación* de Manes se encontraba a mano en las estanterías de la biblioteca de Hipona, con los margenes repletos de acotaciones críticas[116]: así equipado le fue tan fácil a Agustín como lo sería para cualquier estudioso moderno de la literatura maniquea ver la diferencia entre su sistema y el propio de Manes, y sacudirse de encima las acusaciones de Juliano como una caricatura de ambas[117].

No obstante, la calidad de un sistema religioso depende quizá menos de su doctrina especifica que de la elección de los problemas que considera importantes, o las zonas de la experiencia humana hacia las que dirige su atención. Al escribir contra Juliano, Agustín se encontró de todo corazón de acuerdo con Manes. El cristianismo era una religión de salvación; tanto si se trataba del alma solo, o del alma y el cuerpo, Cristo había venido como salvador[118]. La vida presente del hombre era una sombra insustancial, un nadir de

la existencia, inteligible solo en relación a un gran mito de la Caída y la Restauración. Mesopotamia, esa tierra fértil en mitos contrastadores del estado primario del hombre con su miseria presente, había proporcionado tanto a Agustín los primeros capítulos del libro del *Génesis* como a Manes la concepción de la especie humana de su época como una horrible explosión de la Guerra de los Dos Reinos. Para justificar este concepto de la religión, los dos han de insistir en que el problema desesperado del sufrimiento era la primera cuestión que debía afrontar un pensador religioso[119]. «La miseria más molesta de la especie humana» se abre camino hasta el primer plano de las últimas obras de Agustín contra Juliano. Cuando rodea a Juliano para definir lisonjeramente los límites de la infelicidad humana, podemos por fin sentir un resurgir del sentimiento auténtico, de la ira moral, del negarse a abandonar las esperanzas de algo mejor y de no admitir factores desagradables por amor a la comodidad intelectual, que se ha desbordado hacia el pesimismo en muchos pensadores de gran sensibilidad[120]. Si Pablo se había visto obligado a demostrar sus afirmaciones sobre el pecado original, Agustín creía haber vuelto la atención de sus lectores, como de hecho lo hizo, a la extensión del sufrimiento en este mundo[121].

Los misioneros maniqueos habían hecho esto con objeto de dar publicidad a su mito[122]. Quizá es significativo que Agustín se hubiera apoyado sobre el *Hortensio* de Cicerón para llevar a cabo su causa contra Juliano. Él reconocía en este libro la quintaesencia de la sabiduría pagana sobre la miseria de la condición humana[123]. ¿Es que Agustín había dejado vagar a su memoria a aquellos meses en los que, como joven estudiante en Cartago, había pasado desde la lectura de estas citas severas en el *Hortensio* de Cicerón a los

conventiculos de los maniqueos? Y seguía preguntando: *Unde hoc malum?* «¿De dónde viene el mal?»[124].

Una religión que sitúa el problema del sufrimiento en el centro de su mensaje al mundo, tiene que enfrentarse de una forma particularmente aguda con el problema de la relación entre Dios y el mal. Manes había separado a Dios del horror de la existencia humana. Juliano hizo notar que un Dios así estaba por lo menos «perfectamente divorciado de toda crueldad». Agustín le replicaría inmediatamente que, al mantener la inocencia de Dios, Manes le había hecho «cruelmente débil»[125]. Agustín no volvería a osar comprometerse con los sentimientos de violación desvalida por fuerzas extrañas, y de desolación y soledad profunda, que desempeñan un papel tan importante en los sentimientos religiosos de los maniqueos[126]. Para él, Dios era ahora omnipotente: esto, le recuerda a Juliano, era «la primera declaración de nuestra fe»[127]. Pero si Dios es absolutamente omnipotente, no sucede nada a menos que el sea la causa o que permita que suceda: y como Él es absolutamente justo, los sufrimientos espantosos de la especie humana eran permitidos solo porque Él estaba enojado[128]. Pues, ¿por qué, si no, podía el omnipotente permitir todos los males que Agustín veía a su alrededor?[129]. «*Les ha enviado* la ira de su indignación, la indignación y furia y tribulación y la posesión por los malos espíritus»[130].

Dios, sencillamente, había permitido que la especie humana fuera barrida por su ira: y esta especie humana, tal como Agustín la presenta en sus obras contra Juliano, es muy parecida al universo invadido de Manes. Agustín siempre había creído en el vasto poder del Demonio: Dios había demostrado su omnipotencia clarísimamente restringiendo a esta criatura sobrehumana[131], cuya fuerza agresiva era tan grande que podría arrasar toda la Iglesia cristiana si la

dejaban[132]. Ahora este demonio proyectara su sombra sobre la humanidad: la especie humana es «el árbol frutal del demonio, su propiedad, de donde puede recolectar su fruta»[133], es un «juguete de los diablos»[134]. Este es el mal, considerado de una manera muy parecida a la maniquea, como una fuerza perseguidora. Puede que los demonios se hayan enrolado como agentes inadvertidos de una justicia superior: pero es a ellos a quienes se considera activos, y al hombre como meramente pasivo. Los niños pequeños son expuestos a la «invasión» por ellos de mala manera, y los hombres en general, a todas las tentaciones, enfermedades y catástrofes naturales imaginables[135]. La enfermedad y todos aquellos desastres ante los cuales los hombres se encontraban inermes, habían sido siempre usados por los maniqueos como la evidencia, por excelencia, de la existencia de una fuerza del mal activa y aplastante[136]. De modo que cuando Agustín retorna a este tema del sufrimiento como un estado pasivo del «pequeño infierno» que es el mundo[137], alcanzamos un eco, si no de los grandes mitos del mismo Manes, si por lo menos de las sombrías homilías del Electo maniqueo.

El mundo, tanto en el Bajo Imperio como ahora, está lleno de perseguidores invisibles. Poderes envidiosos se ciernen alrededor del recién nacido en muchas sociedades. El contemporáneo de Agustín, Juan Crisóstomo, no era ningún optimista, y, sin embargo, tuvo que insistir en que los recién nacidos eran inocentes, ya que su congregación creía que estos podían ser muertos por brujería, y que sus almas podían ser poseídas por el demonio[138]. Su protesta, por lo menos, mantuvo un pequeño oasis de responsabilidad personal. Pero Agustín inundara el mundo de poderes indominables, bajo la sombra de la justicia de Dios.

Porque si el sufrimiento se considera solo como la recompensa justa de la culpabilidad, se le despoja de todo su valor. Veinte años antes, Agustín había hecho vibrar a congregaciones enteras, conmocionadas por el saqueo de Roma, en magníficos sermones sobre la necesidad, el sentido y la oportunidad para el nuevo crecimiento que presentaba el sufrimiento[139]. Ahora, este sufrimiento se había vuelto monótono y siniestro: para aquellos que no son los elegidos (y esto incluía a los niños que murieran sin bautizar), el sufrimiento era meramente «una tortura infligida como castigo»[140], un recordatorio visible de las penas futuras del infierno[141], y un comienzo horrible del terror del Juicio Final.

Porque en el último recurso, había muchas cosas que Agustín se había negado a aceptar de la vida que le rodeaba: había zonas de la experiencia que se le habían vuelto insoportables porque habían sido durante mucho tiempo negadas. Reaccionara con horror ante la sugerencia de Juliano de que la vida en el Paraíso habría sido muy parecida a la que se llevaba entonces. Si esto fuera así, Agustín insistió repetidamente, habría que haber admitido cosas terribles en la zona inviolada y encerrada de la inocencia pasada. Ello incluiría los sufrimientos inexplicables de los niños pequeños y los horrores de los deformes y de los deficientes mentales: pero lo que era mucho peor, todo un mundo de experiencia rechazada y desvalorizada rondaría furtivamente a Agustín cuando imaginaba el «Paraíso de los pelagianos»: las agitaciones invisibles de la concupiscencia, las degradaciones de las mujeres embarazadas[142], el acto sexual sin trabas y —¿por qué no?— en todas las posturas imaginables[143]. Para terminar, Juliano «llenaba este abrigado jardín de delicias perfectas, completas y comedidas con vistas repelentes y de mal augurio: con los funerales de los muertos…»[144].

Agustín escribió esta última frase días antes de que le diera una fiebre. La última obra contra Juliano se quedó sin terminar. Sus últimas páginas son una revelación trágica de una faceta del anciano, la de la aterradora intensidad con que había introducido el problema del mal en el corazón del cristianismo: «Este es el punto de vista católico: un punto de vista que puede mostrar a un Dios justo con tantas penas y en tantas agonías como un niño de pecho»[145].

XXXIII

Predestinación[1]

JULIANO sabía perfectamente que era una voz clamando en un mundo de sordos[2]. Sus colegas latinos habían sido silenciados. Un anciano amigo de Paulino de Nola había «pecado de palabra» por hablar bien de los pelagianos[3]: era este un «pecado» que se consideraba ahora más prudente evitar. Porque Agustín tenía en su librería un volumen personal de una ley Imperial que amenazaba con la destitución y el exilio a cualquier obispo convicto de simpatías pelagianas[4]; y en el 425, los obispos de la Galia meridional habían sido convocados por orden de las autoridades italianas para sufrir un interrogatorio con objeto de detectar a los simpatizantes de los pelagianos[5]. No es sorprendente que, en semejante ambiente, los partidarios de Juliano en Roma tuvieran que contentarse con la facilísima tarea de convertir las obras que Agustín había volcado contra ellos en una caricatura[6].

La controversia pelagiana, sin embargo, se había decidido exclusivamente entre los obispos de la iglesia latina. No se había tocado un área vital: los monasterios. El Mediterráneo había llegado a estar circundado por pequeñas y dinámicas comunidades: en África, en Hadrumeto, a lo largo de la costa sur de la Galia, en Marsella y en Lérins. Tales monasterios eran dirigidos muchas veces por hombres de antecedentes muy diferentes de los de Agustín. Juan Casiano, por ejemplo, de Lérins, provenía de los Balcanes, había sido monje en Egipto y se había convertido en discípulo de Juan

Crisóstomo en Constantinopla. Era el representante viviente, en medio del mundo latino, de unas ideas que Agustín no había asimilado nunca, las de las tradiciones optimistas de Orígenes[7]. Hasta las librerías de aquellos monasterios habían quedado en esplendida ignorancia de las controversias de sus obispos: los grandes documentos diplomáticos —decisiones doctrinales de los concilios africanos, respuestas de los papas, manifiestos minuciosamente razonados de Agustín— no podían encontrarse en las estanterías del abad de Hadrumeto[8]. Los monjes habían disfrutado de la libertad, de la falta de interés en los asuntos del pasado e incluso de la irresponsabilidad de una generación desarrollada después de una gran guerra. Tendían, por tanto, a juzgar las obras de Agustín estrictamente según sus propios méritos, con relación a sus implicaciones para los hombres que buscan la vida perfecta. No se impresionaban cuando Agustín les hablaba como veterano de la Gran Guerra[9]: es decir, cuando se justificaba por llevar su espíritu a la época de paz, escribiendo con los términos de las causas y estrategia de la contienda pasada e insistiendo en que el enemigo tradicional de la fe católica seguía siendo el pelagianismo, que había sido derrotado diez años antes.

Nueve años después de la decisión oficial contra Pelagio, es decir, en el 427, un monje de Hadrumeto, Floro, visitaba la biblioteca de Evodio en Uzalis. Volvió a su comunidad con un ejemplar de la larga carta de Agustín al sacerdote Sixto (Carta 194), que había clausurado la controversia pelagiana en la Iglesia romana. Lejos de hacer a Floro popular, este documento levantó un mar de protestas[10]. Es el comienzo de una «rebelión de los monasterios» que ocupará a Agustín durante el resto de su vida[11].

La Carta 194 a Sixto había sido un manifiesto de rendición incondicional escrito en el calor de la controversia. Six-

to no debería albergar ninguna duda respecto a las implicaciones de la derrota de Pelagio. Dios era el único que determinaba los destinos de los hombres, y estos destinos no podían considerarse más que como expresión de su Sabiduría[12]. La Sabiduría de Dios, a juicio del anciano Agustín, aplastaba a la razón humana[13]. La primera agitación de las voluntades de los hombres estaba «preparada» por Dios, y Dios, en su Sabiduría infinita, había decidido «preparar» solo las voluntades de unos pocos[14].

Llevar este documento a los monjes era peligroso. Estos hombres siempre vivían en las fronteras de la excentricidad, ya que, tanto en la Iglesia Antigua como en Bizancio y en Rusia, la vida del monje podía considerarse como un adiestramiento para la pasividad completa ante lo sobrenatural[15]. Una tradición muy fuerte de oración, «en el espíritu», por ejemplo, había animado ya a algunos monjes africanos a quitar valor a otras actividades más pedestres y de más sentido común: en el año 400 dejaron de trabajar[16]; en el año 427 ya no podían ser reñidos por el abad, porque los oponentes de Floro en Hadrumeto argumentarían que, si sus voluntades dependían de Dios, el abad debía abstenerse de reñirles y contentarse con orar a Dios por su enmienda. La pasividad ante lo sobrenatural había sido corrientemente precedida por el esfuerzo humano; pero en la doctrina de Agustín parecía que esta pasividad era hurtada a cualquier contexto humano. Si Dios hubiera decidido de antemano tratar solo con una «cuota fija» de hombres; su actividad habría parecido intensamente divorciada de las esperanzas y empeños de un monje[17]. «Un hombre está viviendo malamente —había dicho Agustín—, y quizá en la predestinación de Dios él es luz; otro vive bien, y quizá es tan negro como la noche»[18].

En una comunidad monástica, cada monje se preocupaba de lograr un alto fin y de fundamentar su identidad como «imitador de Cristo». Agustín situaba esta identidad futura muy por encima del conocimiento humano: y en una comunidad que era precisamente particularmente sensible a esta cuestión, parecía esto condenar a los hombres a la incertidumbre, a la desesperación y a una paralización ansiosa del esfuerzo: «Hubo una vez un hombre en mi monasterio —admitió Agustín— que, cuando amonestado por los hermanos por hacer algo que no debiera haber hecho y por no hacer algo que sí debiera haber hecho, replicaba: 'Sea como fuere en este momento, seré lo que Dios sabe que seré'»[19].

En el año 428, Agustín recibió las cartas de dos preocupados admiradores del sur de la Galia, Próspero e Hilario[20]. En sus cartas podemos ver los escrúpulos naturales de los monjes ampliados al cruzar el Mediterráneo. Porque los monjes de las comunidades de Lérins y de Marsella se estaban ya convirtiendo en obispos. Como consecuencia, la calidad del cristianismo en la Galia estaba en juego. Era este un cristianismo que estaba seguro, tanto de que el mundo le necesitaba, como de que el mundo se daba cuenta de esta necesidad[21]. Igual que Cristo, se enfrentaba a los hombres diciendo: «*Creed, y seréis hechos enteros*»[22]. Estos hombres, o así lo creían los obispos y monjes gálicos, eran libres de responder a este desafío de su propio libre albedrío: no, desde luego, como los gigantescos soldados voluntarios del ejército de Pelagio, pero por lo menos de la manera como los enfermos que se habían apiñado alrededor de Cristo, «aterrorizados y con la voluntad suplicante»[23]. Decir, como Agustín decía, que los hombres se daban cuenta de su necesidad de salvarse solo cuando Dios les inducia a ello, y que Él había decidido inducir solamente a unos pocos, parecía conciliar el más negro pesimismo: trazaba una línea a

través de la especie humana tan inamovible como la división entre las naturalezas Buena y Mala propuesta por Manes[24].

En la Galia meridional, los monasterios de la Costa Azul se estaban llenando de nuevos conversos. Estos conversos tenían toda la intención de convertirse en «esclavos» completos de Dios: pero la obediencia total perdía su significado tradicional obvio si aquellos hombres no habían sido una vez libres para abandonar su libertad[25]. Puede que su experiencia de conversión no fuera como la de Agustín. Puede que no hubieran tenido la experiencia de ninguna solución misteriosa de profundos conflictos interiores. Muchos de ellos eran nobles, conmocionados por los desastres que se habían enseñoreado de su país, arruinado por las partidas de guerra bárbaras: habían ido a los monasterios en calidad de «pecadores suplicantes», pero sencillamente iban por su propia voluntad libre[26].

Hasta la frontera del mundo romano había quedado abierta para aquellos hombres. El cristianismo había llegado a las tribus que habían penetrado en el Imperio Romano desde el Norte[27]; en esta generación, se esparcería por Escocia e Irlanda. La respuesta de unos pueblos sumamente extraños al mensaje del cristianismo aseguró a los hombres que Dios «*desea que se salven todos los hombres*»[28]. A Agustín le interesaba explicar este pasaje[29], y a Próspero, tratarlo como una «objeción trivial»[30], pero la simple fe en su verdad conducirá a San Patricio fuera de la Bretaña romana para convertirle en un terrible irlandés[31].

En África, la fe de Agustín no se veía alentada por emocionantes actividades misioneras. Su mundo había alcanzado un punto muerto. Por el Sur, el cristianismo no había llegado a cruzar la frontera romana[32]. En la prospera África cristiana de la costa, las grandes basílicas se habían llenado

demasiado: «¿Qué gozo encontramos en tales muchedumbres? Escuchadme, vosotros pocos. Sé que muchos me escucháis, pero que pocos os dais cuenta»[33].

Valentino, el abad de Hadrumeto, escribió a sus vecinos pidiéndoles consejo cuando le desafiaron por primera vez las cuestiones planteadas entre sus monjes por las ideas de Agustín. Las respuestas de Evodio de Uzalis y del sacerdote Januariano se conservan[34]. Son unos documentos deprimentes. Un monje debía ocuparse de deplorar sus imperfecciones, escribió Evodio, y no de hacer preguntas[35]. Era «abominable» y era una «tentación del demonio» poner en tela de juicio lo que se había establecido en un concilio pleno de la Iglesia africana[36]. «*Un siervo de Dios no debería discutir*»[37], añadió Januariano, con el astuto consejo a Valentino de que en el futuro fuera más cuidadoso al decidir que libros podía permitir que los monjes leyeran[38]. Los dos hombres deseaban ser «hombrecitos pequeños», «verdaderos niños»[39], es decir, hombres estrechos que se contentaran con reflejar las ideas de sus mayores y mejores. «*Pregunta a tu padre, y te enseñará; pregunta a tus mayores, y ellos te dirán*»[40].

Agustín reaccionó de modo muy diferente cuando se le dirigió Valentino. Admitió francamente que había «planteado un problema particularmente difícil, que solamente unos pocos podían entender»[41]. Floro debía ir a Hipona, a que le ayudaran[42]. Posteriormente Agustín contestó a Valentino: le dijo que estaba enfermo cuando Floro llegó, y que lamentaba no haberle visto tanto como hubiera sido su deseo; tal vez, ¿si Floro volviera a proseguir las discusiones?[43]. ¡Y este es el vehemente adversario de Juliano de Eclano!

Porque Agustín se sentía a gusto entre los monjes católicos. Sus últimas palabras para ellos fueron fruto de pacientes entrevistas, sostenidas en una época en la que, si no es-

taba en la cama, estaba con frecuencia físicamente demasiado exhausto para recibir visitas[44]. Contesto a la comunidad de Hadrumeto igual que contesto a las preguntas de Próspero e Hilario, con absoluta confianza en que le entenderían. En aquel tiempo estaba resumiendo la especulación teológica de toda una vida revisando sus propias obras y escribiendo las *Retractaciones*. Como el mismo vio en esta revisión[45], se dio cuenta de que había «progresado» hacia las verdades particulares que los monjes habían desafiado. Se dio cuenta profundamente de que «*nuestros pensamientos y palabras*» estaban «*en manos de Dios*», y de que si se planteaba un problema, él no era uno de esos hombres que eluden el deber de «afrontar(lo) y resolver(lo)»[46]. Todo lo que había hecho, dijo a sus lectores, había sido construir con mayor urgencia y precisión que cualquiera de sus predecesores, una fortificación pensada para proteger las verdades principales del cristianismo de las furiosas embestidas, sin precedentes, de Pelagio: incluso su liviana doctrina sobre la predestinación, por estar expuesta con el celo sobrio de un gran arquitecto militar, era meramente otro «bastión inexpugnable» de la fe católica[47]. Evodio podía decir a los monjes que había muchas preguntas que debían ser pospuestas hasta la otra vida[48]. Una respuesta semejante sería sumamente extraña a Agustín; no veía ninguna razón para que hombres tan bien intencionados como sus corresponsales se contentaran con llamar una parada a este abismo; tenían ya tanto en común; lo que quedaba, les sería «revelado» como ya lo había sido a Agustín[49]. Las ideas por sí mismas, admitió, eran excepcionalmente difíciles y abiertas a los abusos[50]. El apóstol Pedro había dicho otro tanto de las ideas de San Pablo: y cuando un «Apóstol tan grande» había hecho una «advertencia tan terrible», esta advertencia estaba dirigida contra aquellos que habían malentendido volunta-

riamente estas verdades[51], y no, venía a decir Agustín (con una determinación férrea bajo el guante de seda de la cortesía monástica), contra aquellos que las habían propuesto. Es la «intransigencia serena»[52] de un hombre que se encontraba seguro del corazón de su mensaje.

Con Próspero y sus amigos, Agustín había ganado unos discípulos que se llamaban a sí mismos «los intrépidos amantes de la gracia que querían o todo o nada». Estos «intrépidos amantes» estaban de acuerdo con su maestro en que «los hombres colocan la iniciativa de su salvación en un pedestal equivocado, al colocarlo en sí mismos»[53]. No fueron los últimos en sacrificar la iniciativa del individuo en una época desesperada. Lo que alcanzaron fue la creencia de que el mundo que les rodeaba era inteligible, aunque estuviera en un plano que superaba a la razón humana y que deformaba el sentimiento humano; también lograron la certeza de que seguirían siendo activos y creadores. Incluso aunque fueran meros agentes, por lo menos lo eran de unas fuerzas que garantizaban unas consecuciones mayores que las que sus frágiles esfuerzos podrían haber realizado[54].

Porque la doctrina de la predestinación de Agustín, tal como la elaboro, era una doctrina para luchadores. Mientras que un monje desperdiciaba su ocio preocupándose por su identidad última, para Agustín esta ansiedad estaba fuera de lugar. Una doctrina de la predestinación divorciada de la acción le resultaba inconcebible. Jamas había escrito para negar la libertad, solo para hacerla más eficaz en el duro ambiente de un mundo caído. Este mundo exigía, entre otras cosas, una incesante labor intelectual para alcanzar la verdad y austeras reprimendas para mover a los hombres. Agustín, como obispo, se había lanzado a ambas actividades. Cuando alguien pretendía que se podía llegar a un entendimiento sobrenatural de las Escrituras sin ningún es-

fuerzo ni cultura, Agustín le ridiculizaba[55]. También menospreciaba de la misma forma a aquellos que creían poder vivir entre los hombres sin experimentar el desagrado de ser reprendidos[56]. Siempre sensible a sus críticos, evitara ahora la acusación de pasividad mediante la compilación de un código meticuloso de las acciones buenas y malas según las Escrituras: su «espejo» del cristiano activo[57]. Por tanto, cuando un hombre como Próspero se abalanzaba sobre las ideas de Agustín, no lo hacía, como algunos han sugerido[58], porque ellas dieran al hombre una pasividad prudente, sino porque en una época que parecía burlarse de la practicabilidad de cualquier objetivo, tales doctrinas ofrecían al hombre creador la absoluta certeza de pertenecer a un grupo cuyos objetivos eran eficaces: «*No digas en tu corazón: Mi fuerza y el poder de mi mano han forjado esta gran maravilla; pero te acordarás del Señor, tu Dios, porque Él es Quien da la fuerza para las grandes proezas*»[59].

Y lo que es más importante, tales ideas hacían al mundo fácilmente inteligible. La doctrina de la predestinación fue desarrollada por Agustín principalmente como una doctrina en la que cada suceso estaba cargado del significado preciso como un acto deliberado de Dios, o de misericordia del elegido o de juicio al condenado[60]. Vagas creencias populares en los Juicios de Dios[61] resurgen en la obra del viejo Agustín, como la fibra resistente con la que se teje toda la historia humana[62]. Si Agustín hubiera sido capaz de ver «en el espíritu», habría visto la turbulenta historia de su época exactamente igual que el profeta Miqueas había visto la suya: «*Vio al Señor Dios sentado sobre su trono, y todos los habitantes del cielo estaban de pie a su alrededor… Y el Señor dijo: aquel que seduzca al rey Ahab de Israel, podrá subir para ser sacrificado en Ramoth Galaad*»[63]. Un juicio preciso de Dios era responsable de todos los exámenes sobre la activi-

dad de los agentes humanos de su Iglesia: una oculta decisión judicial explico la larga era de la incredulidad pagana[64]; como hemos visto, incluso endureció el corazón de Agustín contra la patética resistencia de unos pocos donatistas fanáticos[65]. Del mismo modo, cada tribulación del elegido era una piedad calculada. Esto solo no era una nimiedad: porque en la antología de las obras de Agustín, más tarde compilada por Próspero[66], el primer libro de la *Ciudad de Dios*, con el registro de las noticias aún distantes de los cadáveres sin enterrar, de las monjas violadas y de la esclavitud de los prisioneros de guerra, aparecerá ahora igualmente relevante para la experiencia cotidiana de un hombre del siglo V[67].

Agustín había vivido durante más de 40 años como «siervo de Dios». Podía dominar de una mirada el curso completo de las vidas de muchos hombres. Lo que había visto no le había dado ninguna confianza: «Porque nadie es conocido por otro mejor que por sí mismo, y, sin embargo, nadie se conoce tan bien a sí mismo que pueda estar seguro de su conducta en el mañana»[68]. Cuando Agustín escribió las *Confesiones*, una idea semejante sobre las zonas desconocidas de la personalidad le habían parecido una garantía de humildad[69]. Ahora esta certidumbre se había endurecido para dar lugar a un punzante temor. ¿«Quién no se horroriza»[70] por las grietas repentinas que pueden abrirse en la vida de un hombre delicado?[71]. «Cuando estaba escribiendo esta (obra contra Juliano), nos dijeron que un hombre de 84 años de edad, que había llevado una vida de continencia bajo la observancia religiosa con su piadosa esposa durante veinticinco años, se había ido a comprar una bailarina para su propio placer...»[72]. Si se dejara a los ángeles hacer su libre voluntad, llegarían hasta a escaparse, y el mundo se llenaría de «nuevos diablos»[73]. Lo que preocupaba a Agustín,

por tanto, había dejado de ser la movilización del amor que impulsaba a un hombre a actuar, sino la misteriosa elasticidad que capacitaba a algunos hombres a mantener este amor durante todo el transcurso de sus vidas[74]. Porque muchos no podían: «Podría parecer claro para los hombres que aquellos que son sencillamente cristianos buenos y fieles merecen recibir un premio al final por su perseverancia: Dios, sin embargo, ha juzgado preferible que los que no perseveren sean mezclados con el número fijo de los santos»[75]. Por tanto, el viejo Agustín daba desesperadamente un buen recibimiento a la idea de que un decreto divino había establecido ya «un número inamovible de elegidos» y de que los hijos de Dios estaban «inscritos permanentemente en el archivo del Padre»[76]; porque proporcionaba a los hombres aquello que él sabía que no serían jamás capaces de crear: es decir, un núcleo de unidad permanente, misteriosamente libre de los vertiginosos abismos cuya presencia en el alma siempre había sentido él muy intensamente. No sorprende mucho que en este momento Agustín haga circular las *Confesiones*[77], y que recurriera a ellas como su obra más popular. Porque en las *Confesiones* ya hemos visto lo mucho que este hombre tan ansioso necesitaba ver en su juventud un proceso preordenado, dominado por la implacable Mónica[78]: las duras consecuencias de esta actitud no fueron más que un pequeño precio por la idea de que, en medio del pajar informe y volátil de la especie humana, le había sido posible a un hombre ser una «diminuta partícula de oro» exquisitamente trabajada por un maestro de orfebrería[79].

Agustín decía que esta doctrina siempre había sido proclamada en la Iglesia. En un sentido muy limitado tenía razón: porque en la actitud de Agustín ante la predestinación podemos sentir la corriente ártica de concepciones específi-

camente africanas de la Iglesia. Cipriano había presentado ya a la Iglesia como un grupo de «santos» al que solo Dios podía hacer posible la supervivencia en medio de la amarga hostilidad del «mundo»[80]. Agustín retornará a esta idea. Para él también la tarea más difícil con la que se enfrentaba el hombre era sencillamente sobrevivir. Siempre había sostenido, contra los donatistas, que la supervivencia de la Iglesia estaba garantizada: ahora, la espina dorsal de hierro de una iglesia cuya permanencia descansaba sobre un «plan predestinado de Dios», es articulada para formar el núcleo de unidad de cada miembro del elegido[81].

Este era un mensaje duro en una época dura. En tales obras se pude sentir ya un frío otoñal, casi como un presagio de catástrofe. Los últimos libros de Agustín, *Sobre la predestinación de los santos* y *Sobre el don de la perseverancia*, fueron enviados al otro lado del Mediterráneo hacia finales del 429. Durante el verano, un gran ejército vándalo se acercaba lentamente desde España a lo largo de la costa de Mauritania. Al año siguiente, destruyeron Numidia[82]. Cuando los amigos de Agustín volvieron a reunirse alrededor de su mesa, lo hicieron en calidad de refugiados que habían visto cómo en el transcurso de unos meses desaparecía la obra de su vida. Ya no necesitaban que Agustín les advirtiera que los juicios de Dios eran como para «hacer que el alma se estremeciera»[83].

Un viejo terror había vuelto repentinamente a estos civilizados obispos: el temor a la escapatoria al por mayor de los fieles bajo las persecuciones, el temor a la masacre, a la propaganda sutil y a las torturas ingeniosas. Agustín había ordenado a sus obispos que se quedaran junto a su grey; cuando los vándalos cerraron el cerco a Hipona, rogaría para que él y su congregación pudieran perseverar a través de lo que se les avecinaba[84].

El «don a la perseverancia», había dicho, era el máximo premio de Dios al individuo. Porque otorgaba a los frágiles seres humanos la misma estabilidad imperturbable que Cristo había disfrutado en su naturaleza humana: mediante este don, el hombre se unía para siempre a lo Divino, y podía confiar en que la *mano de Dios* podía extenderse por encima suyo para protegerle, infaliblemente, del mundo[85]. «La naturaleza humana no podía haber sido más sumamente exaltada»[86].

Pero los elegidos recibían este don de modo que ellos también pudieran pisar por el difícil camino de Cristo[87]. Por esto era por lo que necesitaban libertad, «una libertad… protegida y afirmada por el don de la perseverancia, para que este mundo fuera vencido, el mundo, es decir, con todos sus profundos amores, todos sus terrores y todas sus innumerables maneras de equivocarse»[88].

Ahora, en los primeros meses del 430, Agustín se presentara en la iglesia para decir a las multitudes invadidas por el pánico lo que ya había escrito para unos pocos monjes: que deberían «perseverar» aunque el apego a la vida fuera todavía fuerte en ellos. Porque Agustín no había perdido nada de su capacidad de sentimiento. En estos pocos últimos sermones nos damos cuenta de que el horror del anciano por los males de la existencia, tan poderosamente dirigido contra Juliano, era el reverso de sus amores más arraigados: seguía sabiendo lo que era amar a la vida de todo corazón, y, por tanto, sabía expresar lo mucho que les había costado a los mártires vencer este amor[89]. Era posible que, como los mártires, los oyentes de Agustín tuvieran que seguir los pasos de la Pasión de Cristo[90]. La predestinación, que era un bloque abstracto y engañoso para las recogidas comunidades de Hadrumeto y Marsella, igual que lo sería para tantos futuros cristianos, no tenía más que un significado para

Agustín: era una doctrina de supervivencia y una fiera insistencia en que solo Dios podía proveer a los hombres de un alma interior irreductible.

Agustín murió, misericordiosamente, de una fiebre repentina. Ya había dado a sus amigos un modo de entenderse a uno mismo y a los tiempos. Las últimas obras habían dejado una profunda impresión en el círculo de Agustín: Posidio, su biógrafo, no podía pensar en su amigo más que como «el Obispo Agustín… un hombre predestinado… que se adelanto a nuestro tiempo… un hombre de los que se han ganado su fin, y que ha perseverado hasta el mismo día de su muerte»[91].

XXXIV
Vejez

EL 26 de septiembre del año 426, Agustín reunió a su clero y a una enorme congregación en la *Basilica Pacis* para que dieran testimonio de una solemne decisión. Nombraba a su sucesor, el sacerdote Heraclio; y lo organizo de modo que, de momento, Heraclio se hiciera cargo de los asuntos judiciales, que durante tanto tiempo él había considerado tan fastidiosos[1].

«En esta vida —les dijo— todos estamos abocados a morir; y para todos es siempre incierto el último día. Sin embargo, cuando niños, se puede esperar con placer la adolescencia; y, cuando muchachos, la juventud; cuando jóvenes, llegar a ser adultos; cuando adultos, llegar a la madurez, y una vez maduros, alcanzar la vejez. Si es verdad que esto ha de suceder, no se sabe; pero siempre hay algo que se puede esperar con placer anticipado. Pero un viejo no tiene ninguna etapa posterior que esperar. Por la voluntad de Dios yo vine a esta ciudad en mi madurez: entonces era un joven, y ahora soy un viejo»[2]. Después de que se registrara la decisión, Heraclio se adelantó a predicar, mientras el anciano Agustín se sentaba detrás suyo en un trono elevado: «El grillo chirría —dijo Heraclio—, el cisne está silencioso»[3].

Para un clérigo africano como Heraclio, Agustín no era el escritor cuyo pensamiento había levantado la admiración y el interés en todo el Mediterráneo: era, sobre todo, un obispo que había puesto en práctica todo lo que predicaba[4]. El obispo cristiano era ahora una figura importante en todo el

mundo romano: las visitas a su residencia se habían convertido en una actividad normal en la vida social de la mayoría de las ciudades[5]. Agustín noto este cambio: le interesaba particularmente la «imagen» que un obispo debía ofrecer al exterior. Su héroe era Ambrosio. En una época en que él mismo tuvo necesidad de reafirmarse después del comportamiento erróneo de uno de sus protegidos[6], apremio a un diacono milanes, Paulino, para que escribiera una vida de Ambrosio[7]. Ambrosio llevaba muerto veinticinco años, y visto desde esa distancia por un hombre como Paulino, parecía muy diferente del Ambrosio que conocimos en las *Confesiones* de Agustín. El Ambrosio de Paulino es un hombre de acción, que trazó un surco a través de sus contemporáneos: no menos de seis personas sufren aplastantes castigos divinos por cerrarle el camino o por criticarle, y entre ellos, clérigos africanos corrientes[8]. Paulino sencillamente pensaba que el día del Juicio Final los hombres seguirían divididos entre los que admiraban a Ambrosio y los que le tenían de todo corazón malquerencia[9]. Cuando el amigo de Agustín, Posidio, escribió su *Vida de Agustín*[10], la imagen fue muy diferente. Posidio, por el contrario, hizo hincapié en la vida que Agustín había creado para sí y para los demás en su casa episcopal, de cómo había grabado unos versos sobre la mesa para prohibir la murmuración[11]; de cómo cualquiera que jurara perdía el derecho a su vaso de vino[12]; y de cómo comían con cucharas de plata, pero en vajilla de loza ordinaria, «no porque fueran demasiado pobres, sino porque lo hacían intencionadamente»[13].

Es fácil desdeñar a Posidio como un hombre simple que no fue capaz de descubrir la complejidad de su héroe. En realidad, esta biografía refleja con mucha exactitud las ansiedades de Agustín y el círculo en su vejez[14]. Porque tenían que mantener, en circunstancias cambiadas y entre

gente más joven, los exigentes ideales de acuerdo con los cuales *habían* vivido su vida cotidiana durante casi cuarenta años.

La concreción del ideal de Agustín había sido la vida común de absoluta pobreza vivida por él y su clero en la casa episcopal. Los ciudadanos de Hipona podían estar perfectamente orgullosos de esto: «Bajo el obispo Agustín, todos los que viven con el llevan la vida que se describe en los *Hechos de los Apóstoles*»[15]. Agustín había hecho de la aceptación de esta vida una condición para servirle como miembro de su clero: aquel que infringiera este acuerdo sería privado de sus órdenes sagradas[16]. Muchos colegas de Agustín pensaban que era demasiado estricto[17]; y, característicamente, Agustín se había quedado satisfecho, una vez impuesta su regla, creyendo que no había de ser contravenida. El escándalo que salio a la luz en el año 424 le cogió completamente por sorpresa. Uno de sus clérigos no había entregado todo su dinero a la Iglesia: con falsas apariencias se había guardado parte de él y, a su muerte, sus herederos pelearon por esta propiedad particular[18].

Agustín manejo el asunto con una mezcla característica de determinación y encanto. Dijo a su congregación que había sido demasiado estricto; su clero se vería forzado a rebajarse a semejantes pretensiones por miedo de perder sus órdenes sagradas: «Escuchad. Ante los ojos de Dios y de todos vosotros cambio de parecer. El que quiera medios de vida privados, quien no esté satisfecho con Dios y su Iglesia, que resida donde quiera: no le privaré de sus órdenes sagradas. No quiero ningún hipócrita… Si está preparado para participar de Dios a través de su Iglesia, y a no tener nada de su propiedad… que se quede conmigo. El que no quiera, que quede en libertad: pero habrá de ver por sí mismo si es posible lograr así la felicidad eterna…»[19].

«He hablado muchísimo; os pido que me perdonéis. Soy un viejo de mucho resuello y la mala salud me ha vuelto ansioso. Como veis, he envejecido con el correr de los años; pero, desde hace mucho tiempo, esta mala salud me ha convertido en un viejo. Pero, si a Dios le place lo que acabo de decir, Él me dará fuerza: no os abandonaré»[20].

Poco tiempo más tarde el asunto quedó aclarado. El mismo Agustín tomó el *codex* de los *Hechos de los Apóstoles* de su lector, y leyó en la iglesia el pasaje en el cual se había basado la vida de su clero[21]. Con el libro santo sobre sus rodillas, se lanzo a un recuento sorprendentemente preciso de las operaciones financieras de cada uno de sus clérigos: es este un documento vivo de la vida de la gente humilde en una ciudad del Bajo Imperio[22]. Aparece incluso la actitud de Agustín ante sus vestidos con un candor comprometedor: «Alguien llega con un presente de una rica túnica de seda. Podría ser apropiada para un obispo, pero no para Agustín, hombre pobre, nacido de padres pobres. La gente diría que me presentaba ahora con caros vestidos, como los que nunca habría podido tener en la casa de mi padre, o en mi carrera secular. Y yo os digo que una túnica cara me azoraría: no sería apropiada para mi profesión ni para mis principios; y daría una impresión rara sobre estos viejos miembros y estos cabellos canos»[23].

Después de esto, a cualquiera que se le descubriera tras pretender haber dejado toda su propiedad, se le degradaría al momento: «Que apele a un millar de concilios contra mí, que se vaya al tribunal cuando quiera, que haga lo que pueda y cuando pueda: Dios me ayudara; donde yo sea obispo, él no será sacerdote»[24].

Su severidad le había hecho impopular en Hipona; pero no tenía ningún deseo de ser un mártir ante la opinión pública: «No queremos ganar este gran mérito a vuestras ex-

pensas. Permitidme que lo pierda aquí, de modo que pueda entrar con todos vosotros en el Reino de los Cielos»[25].

Este escándalo no fue un suceso aislado. Muchos incidentes señalan un vago malestar que arroja tanta luz sobre Agustín y su ambiente en la Iglesia africana como las violentas campañas de su madurez. Hubo un elemento personal en esta situación. Agustín y sus amigos eran ahora personas ancianas. Siempre habían formado un grupo fuerte y dominante, y ahora estaban en peligro de quedar aislados. Severo de Milevis, por ejemplo, había provocado una perturbación grande e innecesaria en su ciudad por mantener secreto entre él y sus clérigos la elección de su sucesor; Agustín hubo de intervenir para apaciguar el conflicto creado por el comportamiento de su amigo[26]. Las viejas lealtades se habían resquebrajado: el monasterio de mujeres que había gobernado la propia hermana de Agustín, empezó a deteriorarse una vez que el lazo familiar se hubo roto[27]. De cualquier forma, sería difícil encontrar obispos que pudieran reemplazar a esta brillante generación. Heraclio, por ejemplo, era un tipo de hombre muy diferente de Agustín: popular, eficiente, que pasaba por rico, tenía un gusto por la construcción que Agustín no había compartido nunca[28].

La brillantez de Agustín había tendido incluso a oscurecer el talento local. Absorbido por la controversia internacional sobre el pelagianismo, había tendido, durante su vejez, a menospreciar la vida intelectual próxima a su país. Trato con sarcasmo, por ejemplo, a un obispo que se quejaba de que sus opiniones sobre el origen del alma no fueran apreciadas por la «manada de patanes de pueblo que eran los clérigos» con los que se veía forzado a vivir[29].

Sin embargo, la gran obra de Agustín sobre la elaboración de la erudición cristiana, el *De doctrina christiana*, pronto sería completada. En cierto sentido, ya era anacróni-

ca, porque había dado deliberadamente por sentadas cosas que, tras las invasiones bárbaras, no podían seguir siéndolo. Había supuesto que los hombres podían seguir recibiendo una educación primaria suficientemente perfecta en las escuelas romanas como para ser capaces de hablar un buen latín sin conciencia de ello, y sin el afectado pulimento de los retóricos. Había confiado placenteramente en el intercambio intelectual continuado de los eruditos de los distintos lugares del mundo cristiano[30]. De hecho, habría sido imposible para un provinciano en el año 420 seguir la misma carrera que Agustín había hecho en el año 370. No había tiendas de libros clásicos en Hipona[31]; y a Agustín le complacía evidentemente cualquier contribución a los costos de su biblioteca[32]. Ni siquiera en Cartago era posible encontrar traductor para un simple texto griego[33]. Lo peor de todo era que la nueva generación del clero africano se contentaba meramente con contemplar a Agustín. En el año 428, Quodvultdeus, diacono (y más tarde obispo) de Cartago[34], pudo apoyarse en Agustín para sacar de él un mero refrito con intención de ganar dinero y en resumen, un breve manual de herejías[35]. Parecía como si solo Agustín conociera compilaciones anteriores de herejías, en latín y en griego[36]. Mientras Agustín había intentado gallardamente alcanzar una cultura cosmopolita aprendiendo algo de griego, y se enzarzo con el problema de traducir un corto texto griego, para este libro[37], Quodvultdeus parece representar los peligros de una cultura provinciana estancada y autosatisfecha, ocultándose bajo un gran nombre: todo lo que necesitaba era buen «pan africano»[38].

Por otra parte, en muchas zonas, la Iglesia Católica no se había recobrado de la violencia de la supresión del donatismo. Muchos obispos se encontraron colocados, por las Leyes Imperiales, a la cabeza de comunidades pasivas y mal

dispuestas[39]. Agustín predicó uno de sus sermones más apremiantes sobre los deberes del obispo en uno de estos lugares, Fusala, que hasta tiempo reciente había sido una violenta plaza fuerte donatista[40]. Y fue precisamente en Fusala donde tuvo lugar otro escándalo terrible[41]. El pueblo estaba en la diócesis de Agustín. Agustín había cobrado un derecho jamás discutido de elegir a los obispos de tales sitios entre los de su propia comunidad. Cuando su primera elección se negó, presentó a los habitantes otro candidato desastroso, Antonino. El joven Antonino se comportó como un tirano caprichoso y, cuando condenado, rehusó renunciar a su sede[42]. Marchó a combatir por su causa a Roma. Hasta los obispos africanos se dividieron[43]; y Agustín, que se sentía culpable, tuvo que escribir una carta apasionada y, al mismo tiempo, sumamente diplomática, al nuevo obispo de Roma, Celestino, con objeto de anular las maquinaciones de Antonino[44] que, sencillamente, habían tenido un éxito completo. Si el joven hubiera tenido éxito, se habría creado una situación similar a la de solo un decenio antes: «Porque se están haciendo amenazas a la gente… de procesos legales y a los funcionarios públicos, y presión de los militares… En consecuencia, estos infortunados, aunque católicos cristianos, tienen que temer mayores castigos de un obispo católico que lo que temían de las leyes de los emperadores cristianos cuando eran herejes»[45]. Es este un recordatorio muy feo del precio de la unidad.

Pero Fusala, un pueblo remoto y de habla púnica era quizá más bien una excepción: en Hipona, la fuerte minoría católica se había convertido gradualmente en una mayoría. Semejante proceso de absorción podría muy bien haber afectado la calidad de la vida religiosa con la que Agustín entro en contacto. Hay evidencias de que el tenaz sentimiento popular que había una vez cristalizado alrededor de

los dirigentes donatistas había ido a volcarse sobre Agustín. Los sueños que ordenaban el bautismo, por ejemplo, fueron un rasgo común del cristianismo popular en el mundo antiguo, como, sin lugar a dudas, en muchas áreas misioneras hoy en día. Agustín se había burlado una vez de las pretensiones donatistas basadas en tales revelaciones[46]. Ahora, precisamente, él era centro de tales emociones: un pobre de un pueblo de las afueras había ido a Hipona a ser bautizado por Agustín como consecuencia de un sueño de este tipo[47]. Agustín sabía que él había desempeñado un papel en los sueños de muchos[48]. En su reacción ante esto, no puede disimular que es el hijo de su madre Mónica[49]. En su lecho de muerte, le llevaron un enfermo para que lo sanara. Su primera reacción fue tomarlo a broma: «Si yo tuviera el don que decís tengo, sería el primero en intentarlo en mí mismo»; pero en cuanto oyó que el hombre venía porque se lo había indicado un sueño, impuso sus manos sobre él[50].

El último año de su vida, sin duda, Agustín tuvo que tratar con milagros en la misma puerta de su casa. Cuando Orosio retorno a África, en el 416, trajo consigo desde Jerusalén las reliquias del cuerpo recientemente descubierto de San Esteban. En años posteriores, se diseminaron *memoriae* —capillitas que contenían cofres con el polvo santo— por muchas ciudades y fincas de campo de los alrededores de Hipona: Posidio tenía una en Calama, y Evodio otra en Uzalis. Otras *memoriae*, especialmente las de los mártires milaneses descubiertas por San Ambrosio, Gervasio y Protasio, existían y a[51].

Estas *memoriae* concretaron sentimientos que habían sido fuertes tanto en los católicos como en los donatistas. En las ciudades romanas tardías, los hombres habían llegado a necesitar y a esperar de la protección de los poderosos: San Esteban se estableció en Uzalis en calidad del equivalente

espiritual de tales patronos terrenales; se apareció a un campesino, vestido como senador residente[52]. Sobre todo, existía la sensación de la grave presencia física de un cuerpo santo[53]: de doce curaciones efectuadas en las *memoriae*, nueve ocurrieron mediante contacto directo con el santuario, o con objetos que lo habían tocado[54].

Agustín había hablado acerbamente de semejantes creencias populares que siempre le parecieron baluartes de la iglesia donatista. «Veneran cada mota de polvo de Tierra Santa»[55], había dicho. Ahora se encontraba predicando para inmensas muchedumbres arrastradas precisamente por esas «motitas de polvo»[56]. Evodio había llegado a hacer uso de estas reliquias para fortalecer su posición. Las coloco en la basílica donatista confiscada, la basílica «Recobrada», con objeto de aglutinar la lealtad de su antigua congregación[57]. También alrededor de Hipona se habían extendido las nuevas *memoriae* por las iglesias rurales que, un decenio antes, fueran inquietadas por los circunceliones[58]. Todas estas cosas son apenas sorprendentes. África había estado llena siempre de tales cuerpos santos[59]. Lo que, sin embargo, era nuevo, fue la repentina oleada de curaciones milagrosas asociadas con ellos: setenta tendrían lugar en Hipona en el espacio de dos años[60].

El historiador no penetrará nunca, probablemente, hasta las raíces de una crisis tan repentina de sentimiento. Lo que, sin embargo, sí podemos trazar, es la forma como Agustín reaccionó ante estos sucesos milagrosos[61]. Hasta el año 424, no hubo *memoria* alguna de San Esteban en Hipona. Fue construida por Heraclio[62] a sus expensas, y decorada con mosaicos que representaban la muerte de Esteban, junto con versos de Agustín[63]. Una vez envuelto en este movimiento, la contribución de Agustín fue característicamente concienzuda. Los milagros se habían quedado en un asunto

de vago sentimiento popular: los que los habían experimentado los consideraban como revelaciones personales e intimas[64]; los que los habían oído, lo olvidaban rápidamente o mutilaban engañosamente su relato[65]. Agustín decidió examinar y registrar cada ejemplo, dando a las curaciones comprobadas un máximo de publicidad. En Hipona insistía en recibir un informe escrito de la persona curada, un *libellus*; entonces se leía este documento en la iglesia, en presencia del escritor, para más tarde archivarlo en la biblioteca episcopal[66]. Intento, con poco éxito, recomendar este sistema a su colega Evodio, cuya colección personal de milagros es un retrato vivido de las trivialidades de la vida en Uzalis, aunque, por otra parte, sean más bien un argumento poco impresionante en favor de lo sobrenatural[67]. Existía una cierta sensación de urgencia en esta emoción de Agustín: se sentía «verdaderamente molesto» de que una noble dama cartaginesa no hubiera aprovechado su rango e influencia para dar publicidad a una curación efectuada en ella[68]. Su intención era reunir todos estos incidentes desperdigados, hasta que formaran un conjunto único, tan compacto e imponente como los milagros que habían acompañado al crecimiento de la Iglesia Antigua[69]. No fue la primera vez que apelo a los «hechos» de la creencia popular. Había reunido sentimientos igualmente tenaces alrededor del bautismo infantil en África con objeto de «aplastar» a los pelagianos[70]. La intención de su nueva campaña, tal como se aplica en el libro último de la *Ciudad de Dios*, es también «doblegar» la «sorprendente dureza»[71] de los paganos razonables, muchos de los cuales eran doctores eminentes[72], mediante una apelación directa a las cosas sorprendentes que sucedían en las comunidades cristianas que le rodeaban.

Sin embargo, cuando Agustín escribió *Sobre la verdadera religión* en el 490, había afirmado, explícitamente, que no se

podía seguir permitiendo que siguieran teniendo lugar milagros como los que habían ocurrido en los tiempos de los Apóstoles[73]; y había repetido esta opinión, implícitamente, en muchos otros libros y sermones[74]. Al mismo tiempo, no obstante, había dado testimonio real y aceptado las curaciones relacionadas con el espectacular descubrimiento de los cuerpos de Gervasio y Protasio en Milán. Por consiguiente, la repentina decisión de Agustín de dar el máximo de publicidad a las curaciones milagrosas en África no debiera considerarse como una rendición súbita e imprevista ante la credulidad popular[75]. Significa, más bien, que, dentro de la estructura enormemente compleja del pensamiento de Agustín, el centro de gravedad se había desplazado; los milagros modernos, que antaño habían sido periféricos, se vuelven ahora importantes a toda prisa, como apoyos de la fe.

En esta evolución tenemos, sin duda, un microcosmos del profundo cambio que separa a la religión del joven Agustín de la del viejo. Como la mayoría de los antiguos, Agustín era crédulo sin ser necesariamente supersticioso. Cuando acontecían hechos notables en los lugares santos, él estaba cuidadosamente bien pertrechado, como filósofo, contra las interpretaciones llanas del hecho, pero no contra el hecho en sí[76]. No estaba dispuesto a negar lo que hombres tan fidedignos le decían; pero criticó tenazmente cualquier explicación de estos hechos, al igual que cualquier práctica religiosa, que le pareciera indigna de una concepción aceptada de Dios y el alma[77].

Hasta el mundo natural estaba lleno de sucesos únicos y sorprendentes. Siendo ya un hombre completamente crecido, se «sobresalto grandemente» cuando vio por primera vez un imán[78]. Los sabios del mundo antiguo habían fracasado en la planeación de todo el mundo de la naturaleza.

Agustín, en su vejez, era agudamente consciente de sus fallos. Se enfrentaba con dos hombres que confiaban en las categorías racionales al alcance de los clásicos: el sabio Porfirio había desdeñado la Resurrección y la Ascensión de Cristo por incompatibilidad con la física antigua[79]; Juliano de Eclano había sustentado que la idea de un pecado original heredado era contradicha por la lógica[80]. Contra estos dos, Agustín alineara un catalogo de hechos sorprendentes e inexplicables: entre ellos, la herencia de las características adquiridas[81] y el comportamiento de las aceitunas injertadas[82]. Es la rebelión silenciosa de los «reductos de resistencia» que no descubrió la ciencia natural[83]:

Hay más cosas en el cielo y en la tierra, Horacio,
que las que sueña tu filosofía[84].

Un «milagro» para Agustín era precisamente ese recordatorio de los lazos impuestos por el hábito sobre el espíritu. En un universo donde todos los procesos se efectúan por la voluntad de Dios, no hay nada menos notable en los procesos lentos y habituales de la naturaleza. Damos por sentado el lento milagro por el cual el agua de regadío de un viñedo se convierte en vino: tan solo cuando Cristo convierte agua en vino, «de un rápido movimiento» nos quedamos sorprendidos[85].

Las sorpresas repentinas no desempeñaron un importante papel en las ideas religiosas de Agustín, el joven platónico. Entonces había considerado la esencia de la religión como un empeño de alejarse de los modos habituales de pensamiento, que estaban viciados por nuestro comercio con el mundo sensible. Los milagros continuados, pensaba, no habrían hecho más que enturbiar la conciencia de la especie humana, porque un milagro dejaría de ser maravilloso en cuanto se volviera habitual[86]. Porque lo contemplativo, lo

maravilloso, lo raro o lo inesperado tendían a desvanecerse en la atmósfera de un universo armonioso y racional, como luces mortecinas ante el sol. El espíritu racional podía elevarse gradualmente y en un ascenso ininterrumpido desde unas «leyes» de la «naturaleza» que eran meramente el registro subjetivo de acontecimientos acostumbrados, hasta la verdadera ley, una ley más sencillamente armoniosa, regular y razonable[87]. En el viejo Agustín esta actitud se había vuelto menos firmemente arraigada. Él había defendido con pasión y con convicción doctrinas contrarias a todos los procesos habituales del razonamiento. Las ideas humanas sobre la equidad, por ejemplo, se encontraban en un conflicto irresoluto con el hecho del castigo colectivo de la especie humana a causa del pecado de un solo hombre[88]. Agustín había trazado tácitamente las fronteras del espíritu humano ante tales problemas: el universo contemplativo está rodeado ahora por una franja de acontecimientos incomprensibles.

Además, estos milagros locales eran puramente curaciones físicas. En su vejez, Agustín había abandonado también mucho de la preocupación platónica por el espíritu. La esencia de la religión seguía siendo «curar los ojos del corazón»[89]; pero ahora Agustín había dado espacio para el destino del cuerpo: rezaba para la buena salud[90]; y esperaba que los hombres tuvieran siempre miedo de la muerte[91]. Un Dios cuya generosidad había esparcido tanta belleza puramente física sobre la tierra, no podía descuidar la enfermedad física[92]. Indudablemente, Agustín había sido conducido a una conciencia punzante de lo extendido del sufrimiento puramente físico de la especie humana. Estos milagros habían brotado de la desesperación de los hombres afligidos «por más enfermedades que las que se relacionan en un libro de medicina»[93]. Los horrores evidentes de la exis-

tencia humana, sus *miseriae*, suponían una necesidad urgente de cierto alivio, de unos pocos *solada*[94]. Estos alivios eran una ligera insinuación, como delgados rayos de sol penetrando en una habitación oscura, de la transformación final y de la resurrección gloriosa de los cuerpos de los elegidos[95].

Porque es esta necesidad urgente de fe en una transformación distante e increíble la que determina la actitud final de Agustín ante los milagros que le rodean. Cuando era un obispo más joven, había considerado que la fe de los hombres ya no precisaba de pruebas tan espectaculares. En ese tiempo, su pensamiento se movía alrededor de la unidad de la fe que tan maravillosamente «refulgía» en la Iglesia Católica universal[96]. Los milagros de la Iglesia Antigua habían iniciado, e incluso «fomentado», esta maravillosa difusión, que se había hecho realidad con creces en su propia época. Contra la unidad solida y reservada de la Iglesia Católica, los milagros de la fe popular donatista podían despreciarse como trucos histriónicos[97]. Detrás de esta actitud había rondado la suposición de que, con la rápida cristianización del mundo romano, los hombres en general habían avanzado en cierto modo sobre la incredulidad de los tiempos paganos, y por tanto no tenían que emocionarse por la fuerza del milagro.

Agustín no está ahora tan seguro: la especie humana había seguido siendo igual, siempre frágil y siempre en necesidad de una autoridad que impusiera respeto. El «Dios de nuestros padres es el nuestro también»[98]: Su misteriosa omnipotencia unía las maravillas del Antiguo Testamento con el mundo moderno, igual que, en la actitud de Agustín ante la coerción, había unido las duras sanciones del Antiguo Israel con la impuesta unidad establecida en la iglesia africana. Dios por Sí mismo podía determinar plenamente,

sin el consejo de un platónico, con que frecuencia debían ocurrir los milagros, o cuando no[99]. Todas las esperanzas del pueblo de Dios estaban depositadas ahora en el futuro, es decir, en la resurrección de la carne. Los mártires habían muerto por esta creencia imposible; y podía permitirse que sus cuerpos muertos dieran testimonio de ello también[100]. Esta es la actitud que Agustín había alcanzado cuando, en el libro vigésimo-segundo de la *Ciudad de Dios*, intentaba, mediante un catalogo pintoresco y de gran tamaño de sucesos extraños en Hipona, Cartago, Calama, Uzalis, Fusala y pequeñas iglesias rurales, persuadir a los hombres atados a la física antigua de que el empíreo puro e inmaculado de su imaginación podría aún encontrar lugar para la sustancia de su carne humana: «*Dios conoce las cogitaciones del sabio, y sabe que son vanas*»[101].

XXXV

El fin del África Romana[1]

«No solo a lo largo de nuestras fronteras —había escrito Agustín una vez a un senador romano—, sino en todas las provincias (de África), debemos nuestra paz a los juramentos prestados por los bárbaros»[2]. Raras veces menciona Agustín este mundo de los «bárbaros africanos»[3]. Al sur y al oeste de Hipona las grandes cordilleras —la Kabilia, la Hodna y Aures— estaban habitadas por tribus seminómadas. Sometidos a un régimen casi de inanición, presionaban constantemente en dirección a la llanura civilizada. La caballería de sus partidas de guerra hacía amplias incursiones: una sobrina de Severo de Milevis fue raptada en una de estas incursiones cerca de Sitifis (Setif)[4]. Más allá, hacia el Sur y el Este, los verdaderos nómadas se habían hecho sentir en todos los sitios donde la frontera romana limitaba con el desierto. Era un mundo de fortines desperdigados, de jefaturas semiindependientes y de granjas fortificadas construidas por pisos; al contrario que las tranquilas y pacíficas villas de la costa, estas estaban en guardia, como castillos medievales, sobre las fincas olivareras, precariamente sostenidas contra los caminos del desierto[5]. Esta vasta tierra interior tenía muy poco que ver con el África romana que conocía Agustín: solo los esclavos de las fincas circundantes de Hipona le recordarían este mundo a duras penas dominado por las armas romanas, e impenetrable a la expansión del cristianismo[6].

En calidad de obispo, Agustín no había cambiado mucho los hábitos de sus días de estudiante. Cartago seguía siendo el centro de su mundo: había ido de viaje allí 33 veces en treinta años[7], y tan solo una vez a la más salvaje provincia de Mauritania[8]. Pasaba meses enteros en la ciudad, comprometido en asuntos agitados con sus colegas[9], visitando a gente importante y aparentemente comiendo bien «a base de pavos asados, un cambio en la dieta vegetariana de su monasterio»[10]. En Cartago había perdurado la vida antigua. El África proconsular había seguido siendo un oasis de prosperidad casi increíble al tiempo que el resto del Imperio de Occidente era saqueado por los bárbaros. Fue el «ancora de salvación» de las fortunas de los emperadores de Occidente; se había hecho la corte a los grandes terratenientes mediante frecuentes concesiones, que iban desde la organización de impuestos favorable hasta el derecho de cazar leones[11]; las inscripciones seguían alabando la generosidad e integridad de los aristocráticos procónsules, que llegaban a un Cartago que seguía siendo «Roma en África»[12].

Sin embargo, África no había disfrutado de una existencia tranquila más que durante los treinta años pasados. Era una sociedad inerte y extrañamente dividida. Los grandes terratenientes entraban raras veces al servicio de los emperadores[13]. Ejercían su poder fuera de la maquinaria normal del Estado. Su principal preocupación eran sus fincas, el rendimiento de su cosecha[14], la calidad de su vino[15], y los placeres de la caza[16]. Estaban aislados y eran envidiados: *Isti soli vivunt.* «Son los únicos que realmente viven»[17].

También los obispos se mantenían apartados. Se habían convertido en los cortesanos por excelencia. Sus asuntos les llevaban frecuentemente a Ravena. Alipio negocio en Roma hasta el mismo fin de la vida de Agustín: había aprendido a permanecer sensible a la opinión italiana, y sabía cómo

abrirse su camino entre los cortesanos[18]. Los obispos católicos tenían ahora la ventaja, a los ojos de los funcionarios visitantes, de ser unos de los miembros más viejos y respetados de la sociedad provinciana. No es totalmente sorprendente que las últimas cartas que tenemos de Agustín fueran tarjetas diplomáticas y pulidas[19]. No obstante, los obispos actuaron solamente para sí mismos o para sus protegidos[20]. Habían dejado que los seglares se defendieran por su cuenta. Para estos seglares, la continuación de la prosperidad significaba la continuación de la fachada de la vida pagana: formaban círculos literarios paganos y patrocinaban grandes espectáculos circenses; llegarían incluso a reclamar exención de impuestos a los emperadores católicos como sacerdotes del culto pagano imperial[21]. Comparados con aquellos hombres, los obispos eran todavía peces chicos: en Roma, era absolutamente posible que se creyera que Agustín había actuado como herramienta de un gran terrateniente, deseoso de desembarazar su finca de *un* obispo molesto[22]. El nexo entre el obispo y el terrateniente, que iba a ser tan importante para la moral de las poblaciones romanas de la Galia, España y el norte de Italia, sencillamente no se había realizado en África. Imperceptiblemente, entonces, el dominio de las provincias africanas se deslizo de sus habitantes civiles a las manos de siniestros forasteros, las de los jefes militares, quienes, como Condes de África, protegían a la línea costera de la vasta tierra interior. El sistema militar establecido en África era peligrosamente pequeño, desperdigado y universalmente impopular. Agustín no se hacía ilusiones con ellos: la principal alegría de la vida del soldado consistía en intimidar con gritos a los campesinos locales[23]. Su congregación estaba perfectamente de acuerdo con el porque una vez lincho al jefe de su guarnición[24], Los oficiales que se presentaban ahora por África hacían recor-

dar el agitado mundo del norte del Mediterráneo. Uno de estos hombres fue enterrado en Cartennae (Ténès), al oeste de Hipona. Se había enriquecido: el capote de su uniforme estaba prendido con broches magníficos; pero estos broches habían sido quizá trabajados por artesanos germánicos, desde luego según modelos germanos, en la distante Rheinland[25].

Agustín no podía evitar el contacto con aquella gente. El ejército era la única fuerza policial eficaz; y le resultaba indispensable para aplicar la política de supresión contra los donatistas[26]. Fue precisamente esta preocupación por la aplicación de las leyes contra los herejes, así como por la seguridad de la Iglesia Católica en Mauritania y en el sur de Numidia, la que puso a Agustín en contacto con uno de los soldados de mayor colorido, y desde luego más predestinado, de la nueva generación de profesionales: Bonifacio[27].

Cuando conocemos por vez primera a Bonifacio, en el 418, su carrera le había llevado ya desde el Danubio hasta Marsella. Haba vivido toda su vida con los bárbaros. Ahora estaba estacionado, a la cabeza de una banda de mercenarios godos, en la frontera meridional de África, quizá junto a Vescera (Biskra). Es muy posible que la supresión de los donatistas fuera un deber que le tuviera perplejo: sus mismas tropas, godas, eran cristianas arrianas; y por consiguiente, también técnicamente «herejes»[28]. Pero, como tenía una piadosa esposa católica, era un hombre a quien Agustín pudo dirigir una larga carta abierta justificando tales supresiones[29]. Los obispos necesitaban urgentemente como aliados a los influyentes jefes militares locales. Bonifacio parecía ser precisamente ese hombre. Cuando su mujer murió alrededor del año 420, Bonifacio llegó a pensar en ingresar en un monasterio[30]. Sin embargo, tuvieron que ser Agustín y Alipio quienes le disuadieran de hacerlo. Treinta

años antes, Agustín había hecho el viaje desde Tagaste a Hipona para persuadir a un miembro del servicio secreto imperial de que se hiciera monje[31]; ahora, emprendió un largo viaje absolutamente sin precedentes a Tubunae (Tobna) en las profundidades de Numidia, con objeto de que un general conservara su puesto[32]. Había llegado a darse cuenta de la necesidad urgente de seguridad. En la *Ciudad de Dios* había explorado y justificado el valor de una paz puramente «terrenal»[33]; es posible que en la Numidia meridional apreciara por primera vez lo mucho que la «paz terrenal», que él tenía garantizada en su patria, significaba en este país salvaje. Las comunidades católicas necesitaban a un hombre fuerte que actuara como protector contra las fulgurantes incursiones de los nómadas[34].

Agustín y Alipio, por tanto, habían apelado a un general para la protección directa de la frontera, como tantas veces lo habían hecho a los emperadores de Ravena. Pero estaban anticuados en su estimación de un hombre como Bonifacio. El gran general moro de sus años jóvenes, Gildo, es posible que fuera impopular, pero por lo menos era un hombre local, que poseía grandes fincas en la provincia que defendía[35]. Bonifacio, por el contrario, era un general de carrera. Su fortuna dependía de la participación en hechos de lugares tan lejanos como el Danubio o el sur de España. Pertenecía a una clase de hombres que se estaban convirtiendo en los quita y pon de los poco gloriosos emperadores de Occidente. Permanecer en su puesto en una frontera marginada de África habría significado renunciar al mundo tan seguramente como si se hubiera hecho monje. Agustín esperaba que él hiciera este sacrificio: era simplemente su deber de cristiano devoto con inclinaciones ascéticas obedecer un consejo del obispo que le recomendara ser pobre, justo y cé-

libe[36]. Este consejo pastoral significaba, de hecho, que Bonifacio abandonara toda esperanza de mejora.

El influjo de la fallecida esposa de Bonifacio pronto menguo. Hacia el año 423 ya se había hecho, *de facto*, Conde de África; en el 426 ya había asegurado su posición mediante una visita a la corte. Esta visita señaló el final de las ilusiones de Agustín. Bonifacio volvió con una rica heredera y con concubinas que le consolaran de esta lucha política[37]. Hasta se había comprometido con la religión de la mayoría de los jefes bárbaros convertidos en generales romanos; su esposa era arriana, y permitió que su hija fuera bautizada por los herejes[38]. Y lo peor para la provincia fue que era un Conde de África que hizo uso de su ejército para proteger su posición del ataque de Italia. De todos los lugares, Cartago era la que estaba más fortificada[39], contra el ataque de Roma, mientras que en el interior los «bárbaros africanos» no se concedían descanso[40].

Agustín estaba consternado por esto. Eran muchas las provincias que habían pagado por sus pecados con el azote de la invasión bárbara: le parecía ahora que en África había suficientes pecados —y desde luego suficientes bárbaros— como para hacer un desastre inevitable[41].

Sin embargo, Bonifacio esperaba que los obispos le apoyaran. Pretendía que su causa era justa[42]; había asistido a la iglesia cuando predicaba Agustín[43]; y había llegado a desviarse de su ruta para hacer una respetuosa visita al anciano, solo para encontrarle demasiado fatigado para conversar[44]. En el invierno del año 427/8, no obstante, recibió una carta de Agustín, enviada a través de un mensajero sumamente confidencial[45]. Esta carta estudiadamente poco política era tanto un recordatorio pastoral de sus ideales abandonados como una retirada tacita de apoyo. Agustín, hasta el final, era un hombre civil. Se horrorizo de las noti-

cias de la rebelión de las tribus[46]: condeno la *atrocitas* con que se comportaban los soldados armados del Conde[47]; e, instintivamente leal a la Corte, se niega a juzgar la cuestión que dividía a Bonifacio y a Ravena[48]. Anciano ya, no estaba en posición de dar ningún consejo político[49]. Acababa de releer la historia de los reyes de Israel en el Antiguo Testamento: lo que más le impresiono de la historia era la manera como los caminos insondables de Dios habían causado el fracaso de las políticas más razonables[50]. ¿No habían estado sus propias relaciones con Bonifacio marcadas por la misma fatalidad? Todo lo que aconsejaría sería amar la paz: era una política que alabaría también en el comisionado imperial Darío, que iría, al año siguiente, a negociar un acuerdo con el Conde[51].

La mezcla de coacción militar y de diplomacia pertenece todavía al viejo y tranquilo mundo de la política africana. Pero no por mucho tiempo. Mientras el general, los obispos y los cortesanos intercambiaban cartas cuidadosamente sopesadas, sus divisiones eran observadas desde el lejano confín del Mediterráneo. Solo el estrecho de Gibraltar y la larga y vacía línea costera de Mauritania se interponían entre ésta, la provincia más rica de Occidente, y aquel hombre nuevo, recientemente establecido como cabeza de una tribu que siempre había permanecido fuera de la red de la diplomacia romana. Este tullido, «profundo en sus designios, poco hablador, anhelante de lujo, dado a locos ataques de furia, codicioso de riqueza y maestro en el arte de la intriga entre las tribus, siempre dispuesto a sembrar las semillas de la disensión y a conjurar nuevos odios»[52]. Genserico, rey de los vándalos.

La totalidad de la tribu, cuando cruzo el estrecho de Gibraltar, ascendía a ochenta mil. Los guerreros formaban «una banda enorme»[53]. Se les habían unido aventureros de

otras tribus, alanos y godos, porque esta era la conquista que los bárbaros habían sonado siempre y que nunca habían conseguido llevar a cabo. Los vándalos eran también cristianos arrianos, que creían que el Dios de las Batallas estaba de su parte. Habían combatido a los romanos con la Biblia gótica de Ulfilas a la cabeza[54].

El gobierno romano en África se hundió simplemente[55]. En el verano del 429 y la primavera del 430, los vándalos recorrieron repentinamente y sin resistencia Mauritania y Numidia: ninguna comunidad católica se precipitó detrás de sus obispos, como en el caso de España, para resistir y acosar a los bárbaros. Los obispos católicos se quedaron divididos y desmoralizados, y su grey pasiva. Enfrente de los «derrocadores del mundo romano»[56], perdieron el gusto por el martirio. Agustín se había mofado una vez de los donatistas: cuando eran perseguidos, aceptaban el consejo del Evangelio y «huían a otra ciudad»[57]. La pulla de mal gusto tuvo que ser retirada; y sus colegas usarían este texto para justificar un pánico contagioso[58]. «Si nos quedamos junto a nuestras iglesias —escribió alguien— no sé cómo podemos ser de alguna utilidad para nosotros mismos o para nuestro pueblo: nos quedaríamos solo para ser testigos, con nuestros ojos, de hombres asesinados, mujeres violadas e iglesias ardiendo; y nosotros seríamos torturados hasta la muerte por riquezas que no poseemos»[59].

Agustín contestó a estos argumentos con una carta típicamente consciente y diferenciada[60]. Su decisión fue clara: estaba en juego su ideal; y deben mantenerse los lazos que unen a un obispo con su grey. «Que nadie suene con mantener el barco a un precio tan barato que los marineros, dejando solo al capitán, lo abandonaran en el momento de peligro…»[61].

Hipona era una ciudad fortificada. Por un vuelco paradójico de la fortuna, Bonifacio mandaba la defensa: el gran Conde de África era de nuevo un mero comandante de mercenarios góticos[62]. Los obispos que habían huido, o que habían perdido su grey, se dirigieron en tropel a la ciudad en busca de seguridad. Entre ellos estaba el pobre Posidio: «Y así fuimos arrojados todos juntos, con los terribles juicios de Dios ante nuestros mismos ojos: no podíamos dejar de pensar en ellos, y decíamos: '*Tú eres justo, ¡oh Dios!, y Tu juicio es intachable*'»[63].

Ese invierno los vándalos rodearon la ciudad: su flota era dueña del mar. Dieciseis años antes, Agustín había sacado de las páginas de Tito Livio los horrores del sitio de Sagunto: ¿cómo se habría comportado un «pueblo cristiano»?, preguntó[64]. Los vándalos habían torturado ya a dos obispos católicos hasta la muerte en las afueras de sus ciudades capturadas[65]. «Un día, cuando estábamos con el sentados a la mesa y hablábamos, nos dijo: 'Habéis de saber que he rezado a Dios para que, o bien libere esta ciudad, puesta en estado de sitio por el enemigo, o, si Él pensará de otra forma, que hiciera fuertes a sus siervos, lo suficiente para tolerar su voluntad, o incluso que Él me arrebatará de esta existencia'»[66]. Agustín vivió para ver como la violencia destruía la obra de su vida en África. «*Quien da sabiduría, puede dar dolor; y un corazón que entiende corta como la carcoma en los huesos*». «El hombre de Dios vio ciudades enteras saqueadas, villas campestres arrasadas, sus propietarios asesinados o desperdigados buscando refugio, las iglesias privadas de sus obispos y clero, y a las vírgenes santas y los ascetas dispersos; algunos torturados hasta la muerte, otros matados inmediatamente, otros tomados prisioneros, reducidos a perder su integridad, de alma y cuerpo, para servir a un enemigo malo y brutal. Los himnos de Dios y las loas en

las iglesias habían cesado; en muchos lugares, los edificios de la Iglesia fueron reducidos a cenizas; los sacrificios de Dios no pudieron seguir celebrándose en su lugar apropiado, y los divinos sacramentos, o ya no se buscaban, o cuando se buscaban no se encontraba a nadie que los administrara[67].

»En medio de estos males fue confortado por el dicho de cierto sabio: 'No es grande quien considera como gran cosa que los palos y las piedras caigan, y que los hombres, que deben morir, mueran'».[68]

Ese «cierto sabio», por supuesto, no es otro que Plotino[69]. Agustín, el obispo católico, se retirará a su lecho de muerte con estas palabras de un orgulloso sabio pagano.

XXXVI
Muerte

En el invierno anterior al desastre —del año 428 al 429— Agustín recibió una nota sumamente cortes del conde Darío, el agente imperial enviado para negociar con Bonifacio[1]. En la reacción ante los barrocos elogios que contenía esta carta, entrevemos indirectamente al Agustín de esta época: pulido, enormemente literato y encantadoramente preocupado por las tentaciones de su reputación[2]. Darío estaba muy bien educado, y cantó las alabanzas de Agustín: «Algunos dirían entonces: '¿No te deleitan estas cosas?' Sí, desde luego que sí: 'Porque mi corazón', como dice el poeta, 'no está hecho de cuerno' tanto como para no observar estas cosas u observarlas sin placer»[3].

Las *Confesiones*, desde luego, son la respuesta de Agustín a tales reflexiones. Y manda a Darío un ejemplar: «Mírame en esto para no alabarme por encima de lo que soy; cree en esto lo que se dice de mí, no por otros, sino por mí mismo; contémplame en esto, y ve lo que he sido, en mí mismo y por mí mismo... Porque '*Él nos ha hecho, y no nosotros*'; indudablemente, nos habíamos destruido a nosotros mismos, pero El que nos ha hecho, nos ha hecho de nuevo...»[4].

Le recordó a Darío que también a Temístocles le había gustado escuchar sus propias alabanzas[5]. ¿Por qué? Porque era un hombre cuyo arte consistió en «hacer grande a una ciudad pequeña»[6]. A primera vista parece fuera de lugar una referencia al notable ateniense en los últimos días de gobierno romano en África. Pero Agustín había creado su

propio imperio del espíritu, y Darío lo había reconocido: envío dinero para «mi biblioteca, de modo que tuviera medios para editar nuevos libros y reparar los viejos»[7].

Agustín había podido vivir los últimos tres años en su biblioteca. Como siempre, Agustín intentaba pasar su ocio «ejercitándome en las Sagradas Escrituras»[8]. Parece ser que su lectura se concentro en los libros históricos del Antiguo Testamento. Anteriormente, sus opiniones sobre la gracia y el libre albedrío se habían desarrollado en relación al pensamiento de San Pablo, es decir, a la lucha moral personal y al poder renovador de Cristo. Ahora, demostrará Agustín que, a los setenta y dos años, seguía siendo capaz de verter sus ideas en un molde distinto y aún más extraño. Lo que para los pelagianos había sido una colección honesta de ejemplos de acciones buenas y malas, se convierte en Agustín en una historia empapada de misterio. La intención humana consciente lleva hasta ese punto, pero no más, tanto en la acción pública como en la privada. En la historia de Israel verá los pánicos de las masas cayendo súbitamente sobre ejércitos victoriosos, el resultado impredecible de una política sana y los cambios repentinos en el corazón de los reyes[9].

Este esquema fue encenagado por la rápida marea de libros que Agustín tenía todavía que escribir en respuesta a cuestiones inmediatas y a ataques: la silenciosa rebelión de los monasterios[10]; el veneno de Juliano[11]; el desafío continuo de las comunidades judías[12] y la aparición repentina y de mal agüero, en la estela de los ejércitos, de obispos arrianos, representantes con la confianza de los generales germánicos, que sabían ahora que había llegado su hora[13].

Pero sobre todo, era la misma biblioteca la que le llamaba la atención. En los estantes, en los pequeños aparadores que hacían de estanterías para los romanos tardíos[14], descansa-

ban noventa y tres de sus libros, formados por doscientos treinta y dos libritos, legajos de cartas y, quizá, portadas recubiertas de antologías de sus sermones apuntadas por aquellos entre sus admiradores que eran taquigrafías[15].

Algunos de estos manuscritos estaban a punto para ser editados[16]; otros eran un bosquejo incompleto[17]; y muchos le recordaban trabajos que había dejado salir de sus manos antes de que alcanzaran su forma final[18]. Ya no le quedaba mucho tiempo de vida. Igual que se había ocupado de nombrar un sucesor, tiene ahora que poner en orden su vasta herencia literaria.

Agustín trabajó duramente en esta tarea hasta el mismo día de su muerte. En medio de todos los desastres, leía sus viejas obras durante la noche, y durante el día seguía en la biblioteca, dictando respuestas al importuno Juliano[19]. Solo tenemos los resultados de la lectura de sus obras principales: sus *Retractaciones*[20]. Es este un catalogo de títulos, organizado en orden cronológico. Agustín da, normalmente, la fecha, y una breve reseña sobre el contenido de la obra, junto a sus comentarios. Estas inestimables notas del anciano son en parte una autocrítica, pero más a menudo son intentos de explicarse[21]. La obra contra Juliano no permitió a Agustín dictar, lo que nos hubiera interesado aún más: comentario sobre sus cartas y, sobre todo, algún comentario sobre los cientos de sermones cuya cronología nos sigue intrigando, y cuya misma espontaneidad pareció causar en el viejo obispo alguna preocupación; porque en la iglesia, admite, raras veces había sido «*rápido en escuchar y remiso en hablar*»[22].

En su prefacio a las *Retractaciones*, Agustín era perfectamente consciente de haber escrito una especie nueva de libro[23]. Sus razones, aunque no explicitas, son lo bastante claras. Allí había una gran biblioteca llena de libros cuyo

impacto en los católicos había podido recientemente apreciar[24]. «Aquello que está escrito, '*A pesar de muchas palabras, no te librarás del pecado*' me atemoriza considerablemente. No es porque yo haya escrito tanto… Los cielos prohíben que las cosas que han tenido que decirse sean llamadas '*muchas palabras*', por largas y exhaustivas que hayan sido; pero temo este juicio de las Escrituras, porque no tengo dudas de que, a partir de mis obras, que son muchas, sería posible sacar muchas cosas que, si no falsas, lo parecerían, o bien se revelarían como innecesarias»[25].

Agustín quería ver sus obras como un todo, que pudieran leerse, en el futuro, por hombres que hubieran llegado a la misma certidumbre que él, es decir, por cristianos católicos maduros. Estos hombres deberían apreciar el largo viaje que había tenido que hacer Agustín para llegar a sus presentes convicciones. Esta es la razón por la cual, en lugar de ser ordenados por temas, se critican los libros por orden cronológico deliberadamente[26]. Estas críticas, sin embargo, no son profundos comentarios autobiográficos. Existe el relámpago ocasional del espíritu activo que demuestra que, como un filósofo por lo menos, Agustín era consciente de que su vida le había llevado a nuevos horizontes[27]. Pero la principal intención de Agustín era, por el contrario, ayudar al lector a que leyera hasta la menos satisfactoria de sus obras «aprovechables», naturalmente según la opinión actual de Agustín[28]. Por la misma razón, no pasa por alto muchos libros que había estado inclinado a suprimir por demasiado comprometidos o incompletos; ya que podrían contener algún argumento que fuera «necesario» y muy difícil de hallar en otra parte[29].

Por tanto, Agustín no era un hombre que viviera del pasado. Tenía los ojos puestos en el presente. Sus contemporáneos, por ejemplo, parecían haber perdido contacto con los

problemas que se le habían planteado en la defensa del libre albedrío contra los maniqueos[30]. La extraordinaria generación de «compañeros de viaje» de los maniqueos formada por los intelectuales de África se había acabado; era Pelagio, y no Manes, el que interesaba a un hombre del decenio del 430,

Los colegas de Agustín compartían claramente esta sensación de urgencia; porque le habían apremiado a que escribiera lo más pronto posible la parte de las *Retractaciones* que poseemos ahora, el catalogo de sus obras formales. En aquella época, el futuro era demasiado incierto para seguir dudando. Ninguna provincia del Imperio de Occidente podía considerarse segura. Agustín dio a la Iglesia Católica lo que, en siglos posteriores, tanto necesitaría: un oasis de certeza absoluta en un mundo problemático; era esta la biblioteca de un hombre cuya vida podía considerarse como una fluida progresión hacia la «norma eclesiástica»[31] de la ortodoxia católica.

En conjunto, el trabajo en las *Retractaciones* fue un asunto árido. Demuestra la tenacidad extraordinaria y miope que se esperaba en la obra de un sabio de fines del Imperio Romano: comentando las «criaturas voladoras» del *Génesis*, se olvido de mencionar a los saltamontes[32]; escribiendo en contra de Juliano de Eclano, dio un nombre a un rey de Chipre donde Sorano, el libro de texto oficial de medicina, no había dado ninguno[33]. No hay más que un solo oasis de sentimiento:

«Trece libros de mis *Confesiones*, que alaban al Dios justo y bueno de mis modos buenos y malos, y conmueven hacia Él los sentimientos y el espíritu de los hombres: en lo que a mi respecta, tuvieron este efecto sobre mi cuando los escribí, y siguen teniéndolo cuando ahora los leo. Lo que piensan los demás es asunto suyo: por lo menos sé que muchos

de los hermanos los han disfrutado, y siguen disfrutándolos»[34].

El espíritu de las *Confesiones* no está muy lejos de la superficie de esta obra meticulosa: «Por consiguiente, lo que me queda por hacer es juzgarme a mí mismo bajo mi único Maestro, cuyo juicio, por todas mis ofensas, deseo eludir»[35].

En sus últimos meses, Agustín se presentaría, todavía activo en cuerpo y espíritu[36], en iglesias abarrotadas con los restos de la antaño esplendida sociedad romana. Los ricos, que una vez vivieran en inabordable opulencia, se entremezclaban ahora con los mendigos que les habían envidiado. Los vándalos obtuvieron por la fuerza, mediante torturas y peticiones de rescates, todas las riquezas que Cristo y sus hijos no habían recibido nunca[37]. Era un tema para moralistas públicos; no obstante, no es el único tema al que Agustín da importancia. Los dos notables sermones de este tiempo son muy diferentes de la reacción que tuvo ante las distantes catástrofes que afligieron una vez a Roma. En el año 410 habló, repetida y coherentemente, del azote indiscriminado de Dios, del valor del sufrimiento, de la decadencia inevitable de todas las cosas materiales y de la amenazadora proximidad de la senectud del mundo[38]. Ahora, en el mismo centro de los desastres, hablará de modo completamente diferente. La bajada repentina de bandas guerreras sobre una fértil provincia hizo que la gente se diera cuenta, no de que el mundo fuera feo e inseguro, sino de la tenacidad pura y desesperada de su amor a la vida: habían aprendido esto vívidamente en sí mismos, mientras miraban con ansiedad el cofre del dinero puesto a salvo, mientras ofrecían todo su patrimonio a aquellos que les torturaban, y mientras llegaban a las seguras murallas de Hipona sin dinero, desnudos, pero sin embargo vivos[39]. Lo que el desas-

tre enseñó a los refugiados fue el terco amor al mundo de la vida; y Agustín está plenamente en contacto con los sentimientos de los hombres a quienes hablaba ahora:

> «*Cuando envejezcas, extenderás tus manos y otro te ceñirá y te llevará a donde no quieras*». (San Juan, 21, 18).

El heroísmo de los mártires consistió precisamente en esto: «Ellos amaban de verdad esta vida; pero también la sopesaban. Pensaban en lo mucho que amarían las cosas eternas, si eran capaces de tanto amor por las cosas pasajeras...

»Sé que queréis conservar la vida. No queréis morir. Y queréis pasar de esta vida a la otra de modo que no volváis a levantaros como cadáver, sino plenamente vivos y transformados. Este es el más profundo sentimiento humano: misteriosamente, el alma misma lo desea e instintivamente lo quiere...»[40].

En agosto del año 430, Agustín cayo enfermo con fiebre. Sabía que iba a morir. Muy lejos, en Italia, Paulino también agonizaba; pero en la profunda paz de una ciudad provinciana, recibiendo las amables visitas de sus amigos[41]. Agustín quería morir solo.

«Aquel que no quiera temer, que indague en lo más íntimo de su ser. Que no se contente con tocar la superficie; que descienda a sí mismo y alcance la más apartada esquina del corazón. Entonces, que se examine con cuidado: hay que mirar si alguna vena envenenada del derrochador amor del mundo sigue sin pulso, o si no se mueve uno por ciertos deseos físicos, y es atrapado por alguna ley de los sentidos; o si no se regocija con vanas jactancias, o se deprime alguna vez por alguna ansiedad huera: entonces, tan solo, se puede anunciar que se es puro y claro como el cristal, una vez que se ha escudriñado todo en los más hondos nichos del ser más íntimo»[42].

«Indudablemente, este santo varón… tuvo siempre la costumbre de decirnos, cuando paseábamos como íntimos, que incluso los cristianos dignos de loa y los obispos no debieran abandonar esta vida sin haber hecho la debida y exacta penitencia. Esto es lo que hizo en su misma y última enfermedad, porque ordeno que se copiaran los cuatro salmos de David que tratan de la penitencia. Desde su lecho de enfermedad podía ver esas hojas de papel todos los días, colgadas en las paredes, y las leía, llorando profunda y constantemente. Y, a menos que se distrajera su atención de esto en cualquier modo, casi diez días antes de su muerte, nos pidió que nadie entrara a verle, excepto a las horas en que los doctores iban a examinarle o le entraban las comidas. Esto se observaba como era debido, de modo que tuviera todo ese tiempo para orar…»[43].

Agustín murió y fue enterrado el 28 de agosto del 430.

Un año después, Hipona fue evacuada, y en parte incendiada. Parece, sin embargo, que la biblioteca escapo maravillosamente a la destrucción[44]. Posidio se había llevado consigo la última carta de Agustín a los obispos, en la que les apremiaba a que permanecieran en sus puestos. La incluyo en su *Vida de Agustín*, y fue, dijo, «sumamente útil e importante»[45]. Posidio vivió unos pocos años entre las ruinas. Entonces los nuevos gobernadores arrianos de Cartago le echaron de Calama, igual que el mismo Posidio expulsara una vez a su colega cristiano, el obispo donatista[46].

Ahora ya no quedaba nada de Agustín excepto su biblioteca. Posidio compilo una lista completa de sus obras[47]; y pensaba que nadie podría leerlas enteras[48]. Todos los futuros biógrafos de Agustín han venido a pensar lo mismo que Posidio sintió en aquel cuarto vacío:

«Sin embargo, creo que quienes más ganancias obtuvieron de él fueron aquellos que tuvieron la posibilidad de oírle cuando hablaba en la iglesia, y, especialmente, quienes tuvieron algún contacto con la calidad de su vida entre los hombres»[49].

G.J.D. Alders, «L'Épître à Menoch attribuée a Mani», *Vigiliae Christianae*, 14, 1960, pp. 245-249.

A. Adam, «Der manichäische Ursprung von den zwei Reichen bei Augustin», *Theologische Literaturzeitung*, 77, 1952, pp. 385-390.

—, *Texte zum Manichäismus* (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, 175), 1954.

—, «Das Fortwirken des Manichäismus bei Augustinus», *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 69, 1958, pp. 1-25.

—, «Manichäismus», *Handbuch der Orientalistik* (I. Abteilung: Der Nahe und der Mittlere Osten; 8 Bd. 2), 1961, pp. 102-119.

P. Alfaric, *L'Evolution intellectuelle de S. Augustin*, 1918.

P. Alfoldi, *A. Conflict of Ideas in the Later Roman Empire*, 1952.

C.R.C. Allberry, *A Manichaean Psalmbook* (Parte II), (Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty Collection, vol. 2), 1938.

B. Altaner, «Die Bibliothek des heiligen Augustinus», *Theologische Revue*, 1948, pp. 73-78.

—, «Augustinus und die griechische Paristik», *Revue bénédictine*, 62, 1952, pp. 201-215.

—, «Augustins Methode der Quellenbenützung. Sein Studium der Väterliteratur», *Sacris Erudiri*, 4, 1952, pp.

5-17.

C. Andresen, *Bibliographia Augustiniana*, 1962.

P. Antin, «Autour du sogne de S. Jérôme», *Revue des études latines*, 41, 1963, pp. 350-377.

A. H. Armstrong, «Salvation, Plotinian and Christian», *The Downside Review*, 75, 1957, pp. 126-139.

J. P. Asmussen, *Xu ASTV ANIFT. Studies in Manichaeims* (Acta Theologica Danica, 7), 1965.

P. Aubin, *Le problème de la «conversion»*, 1963.

A. Audollent, *Carthage romaine*, 1901.

E. Auerbach, «Sermo humilis», *Literary Lenguaje and its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages* (traducción inglesa Manheim), 1965, pp. 27-66.

R. H. Barrow, *Introduction to St. Augustine, «The City of God»*, 1950.

Chr. Baur, *Das manichäische Religionssystem*, 1831.

J. H. Baxter, «Notes on the Latin of Julian of Eclanum», *Bulletin du Cange*, 21, 1949, pp. 5-54.

N. H. Baynes, *Byzantine Studies and Other Essays*, 1955.

M.-F. Berrouard, «S. Augustin et le ministère de la prédication», *Recherches augustiniennes*, 2, 1962, pp. 447-501.

H. Bloch, «The Pagan Revival in the West at the End of the Fourth Century», *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, ed. Momigliano, 1963, pp. 193-218.

A. Böhlig, «Chrsitliche Wurzeln im Manichäismus», *Bulletin de la société d'archéologie copte*, 15, 1960, pp. 41-61.

W. den Boer, «Porphyrius als historicus in zijn strijd tegen het Christendom», *Varia Historica aangeboden an Professor Doctor A. W. Bijvanck*, 1954, pp. 83-96.

T. Bohlin, *Die Theologie des Pelagius und ihre Genesis* (Uppsala Universitets Arsskrift, 9), 1957.

G. Bonner, *St. Augustine of Hippo: Life and Controversies*, 1963.

—, «Augustine's Visit to Caesarea in 418», *Studies in Church History*, 1, ed. Dugmore and Duggan, 1964, pp. 104-113.

Mary Boyce, *The Manichaean Hymn Cycle in Parthian*, 1954.

R. Braun, Introduction: *Quodvultdeus, Livre des Promesses et des Prédications* (Sources chrétiennes, 101), 1964.

—, *«Deus Christianorum». Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, 1962.

E. Bréhier, *La Philosophie de Plotin*, edición revisada 1961.

J.-P. Brisson, *Autonomisme et christianisme dans l'Afrique romaine*, 1958.

P.R.L. Brown, «Religious Dissent in the Later Roman Empire: the case of North Africa», *History*, 46, 1961, pp. 83-101.

—, «Aspects of the Christianisation of the Roman Aristocracy», *Journal of Roman Studies*, 51, 1961, pp. 1-11.

—, «Religious Coercion in the Later Roman Empire: the case of North Africa», *History*, 48, 1963, pp. 283-305.

—, «St. Augustine's Attitude to Religious Coercion», *Journal of Roman Studies*, 54, 1964, pp. 107-116.

A. Bruckner, *Julian von Eclanum* (Texte und Untersuchungen, 15, 3), 1897.

J. Burnaby, *Amor Dei: A Study of the Religión of St. Augustine*, 1938.

—, «The 'Retractations' of St. Augustine: Self-criticism or Apologia?», *Augustinus Magister*, 1, 1954, pp. 85-92.

—, *Augustine: Later Works* (Library of Christian Classics, 8), 1955.

J. B. Bury, *History of the Later Roman Empire*, 1, 1923.

I. Calabi, «Le fonti della storia romana nel 'de civitate Dei' di Sant'Agostino'», *Parola del Passato*, 43, 1955, pp. 274-294.

A. Cameron, «The Roman Friends of Ammianus», *Journal of Roman Studies*, 54, 1964, pp. 15-28.

—, «Palladas and Christian Polemic», *Journal of Roman Studies*, 55, 1965, pp. 17-30.

—, «Wandering Poets: a literary movement in Byzantine Egypt», *Historia*, 14, 1965, pp. 470-509.

—, «The Date and Identidy of Macrobius», *Journal of Roman Studies*, 56, 1966, pp. 25-38.

H. von Campenhausen, *The Fathers of the Latin Church*, traducido al inglés en 1964.

L. Cantarelli, «L'iscrizione onoraria di Giunio Quarto Palladio», *Bulletino Comunale di Roma*, 54, 1926, pp. 35-41.

P. G. Caron, «Les Seniores Laici de l'Église africaine», *Revue internationale des Droits de l'Antiquité*, 6, 1951, pp. 7-22.

C.P. Caspari, *Briefe, Abhandlungen und Predigten*, 1894.

E. Caspar, *Geschichte des Papsttums*, 1, 1930.

F. Cayré, *Initiation à la Philosophie de s. Augustin*, 1947.

A.K. Clarke, «Licentius, Carmen ad Augustinum, 11, 45 seqq., and the Easter Vigil» (Studia Patristica, 8), *Texte und Untersuchungen*, 93.

Y.M.J. Congar, «'Civitas Dei' et 'Ecclesia' chez S. Augustin», *Revue des études augustiniennes*, 3, 1957, pp. 1-14.

P. Courcelle, «Quelques symboles funéraires du néoplatonisme latin», *Revue des études anciennes*, 46, 1944, pp. 65-93.

—, «Commodien et les invasions du v[e] siècle», *Revue des études latines*, 24, 1946, pp. 227-246.

—, «Paulin de Noie et saint Jérôme», *Revue des études latines*, 25, 1947, pp. 274-279.

—, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, 1948.

—, *Recherches sur les «Confessions» de S. Augustin*, 1950.

—, «Les lacunes dans la correspondance entre s. Augustin et Paulin de Nole», *Revue des études anciennes*, 53, 1951, pp. 253-300.

—, «Les sages de Porphyre et les 'viri novi' d'Arnobe», *Revue des études latines*, 31, 1953, pp. 257-271.

P. Courcelle, «S. Augustin 'photinien' à Milan: *Conf.* VII, 19, 25», *Ricerche di storia religiosa*, 1, 1954, pp. 225-239.

—, «Nouveaux aspects du platonisme chez saint Ambroise», *Revue des études latines*, 34, 1956, pp. 220-239.

—, «Propos antichrétiens rapportés par S. Augustin», *Recherches augustiniennes*, 1, 1958, pp. 149-189.

—, «De Platon à saint Ambroise par Apulée», *Revue de Philologie*, n. s., 35, 1961, pp. 15-28.

—, «Anti-christian arguments and Christian Platonism», *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, ed. Momigliano, 1963.

—, *Les Confessions de S. Augustin dans la tradition littéraire: Antécédents et Posteirité*, 1963.

Jeanne et Pierre Courcelle, «Scènes anciennes de l'iconographie augustinienne», *Revue des études augustiniennes*, 10, 1964, pp. 51-96

P. Courcelle, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, 3.ª ed. 1965.

Chr. Courtois, «S. Augustin et la survivance de la Punique», *Revue africaine*, 94, 1950, pp. 239-282.

—, *Les vandales et l'Afrique*, 1955.

E. Cranz, «The Development of Augustine's ideas on Society before the Donatist Controversy», *Harvard Theological Review*, 47, 1954, pp. 255-316.

R. Crespin, *Ministère et Sainteté: Pastorale du clergé et solution de la crise donatiste dans la vie et la doctrine de s. Augustin*, 1965.

F.L. Cross, «History and Fiction in the African Canons», *Journal of Theological Studies*, n. s., 12, 1961, pp. 227-247.

H. Chadwick, *The Sentences of Sixtus. A Contribution to the History Early Christian Ethics* (Texts and Studies, n. s. 5), 1959.

—, «Pope Damasus and The Peculiar Claim of Rome to St. Peter and St. Paul», *Freundesgabe O. Cullmann* (*Novum Testamentum*, Suple. 6), 1962, pp. 313-318.

O. Chadwick, *John Cassian*, 1950.

A. Chastagnol, «Le sénateur Volusien et la conversión d'une familie de l'aristocratie romaine au Bas-Empire», *Revue des études anciennes*, 58, 1956, pp. 240-253.

A. Chastagnol, *La Préfecture urbaine à Rome sous le Bas-Empire*, 1960.

—, *Les Fastes de la Préfecture urbaine*, 1962.

A. Chavannes-P. Pelliot, «Un traité manichéen retrouvé en Chine», *Journal asiatique*, ser. X, 18, 1911, pp. 99-199, y ser. XI, 1, 1913, pp. 177-196.

J. Chéné, «Les origines de la controverse semi-pélagienne», *Année théologique augastinienne*, 13, 1953, pp. 56-109.

K. Deichgräber, «Vindicianus», *Pauly-Wissowa Reallexikon*, IX, A. 1 (2, 16), 1961, col. 29-36.

H. Delehaye, «Les premiers 'libelli miraculorum'», *Analecta Bollandiana*, 29, 1910, pp. 427-434.

—, «Les recueils antiques des miracles des saints», *Analecta Bollandiana*, 43, 1925, pp. 74-85.

H. V. M. Dennis, «Another note on the Vandal occupation of Hippo», *Journal of Roman Studies*, 15, 1925, pp. 263-268.

H. J. Diesner, «Die Lage der nordafrikanischen Bevölkerung im Zeitpunkt der Vandaleninvasion», *Historia*, 11, 1962, pp. 97-111 (= *Kirche und Staat im spätrömischen Reich*, 1963, pp. 127-139).

—, «Die Laufbahn des *Comes Africae* Bonifatius und seine Beziehungen zu Augustin», *Kirche und Staat im*

spätrömischen Reich, 1963, pp. 100-126.

—, «Die Circumcellionen von Hippo Regius», *Kirche und Staat im spätrömischen Reich*, 1963, pp. 78-90.

Sir Samuel Dill, *Roman Society in the Last Century of the Western Empire*, 1898 (Meridian, 1958).

E. R. Dodds, «Augustine's Confessions: a study of spiritual maladjustement», *Hibbert Journal*, 26, 1927-1928, pp. 459-473.

—, «Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus», *Journal of Roman Studies*, 50, 1960, pp. 1-7.

—, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, 1965.

F. Dölger, «Die Kaiserurkunde der Byzantiner», *Historische Zeitschrift*, 159, 1938/9, pp. 229-250.

H. Dörrie, «Porphyrius als Mittler zwischen Plotin und Augustin», *Miscellanea Medievalia I: Antike und Orient im Mittelalter*, 1962, pp. 26-47.

R. Drews, «Assyria in Classical Universal Histories», *Historia*, 14, 1965, pp. 129-142.

U. Duchrow, «'Signum' und 'Superbia' beim jungen Augustin», *Revue des études augustiniennes*, 7, 1961, pp. 369-372.

—, «Zum Prolog v. Augustins 'De Doctrina Christiana'», *Vigiliae Christianae*, 17, 1963, pp. 165-172.

R. P. Duncan-Jones, «Wealth and Munificence in Roman Africa», *Papers of the British School at Rome*, 31, 1963, pp. 159-177.

Y.-M. Duval, «Saint Augustin et le *Commentaire sur Jonas* de saint Jérôme», *Revue des études augustiniennes*, 12, 1966, pp. 9-40.

R. F. Evans, «Pelagius, Fastidius and the pseudo-Augustinian 'de Vita Christiana'», *Journal of Theological Studies*, n. s., 13, 1962, pp. 72-98.

P. Fabre, *S. Paulin de Nole et l'amitié chrétienne*, 1949.

Favonius Eulogius, *Disputatio de Somnio Scipionis*, ed. y trad, por R. E. van Weddingen (Collection Latomus, 27), 1957.

G. Fink-errera, «San Agustín y Orosio», *Ciudad de Dios*, 167, 1954, pp. 455-549.

F. Floeri, «Le pape Zosime et la doctrine augustinienne du péché originel», *Augustinus Magister*, 2, 1954, pp. 755-761.

G. Folliet, «La typologie du sabbat chez s. Augustin», *Revue des études augustiniennes*, 2, 1956, pp. 371-390.

—, «Les moines euchites à Carthage en 400-401» (Studia Patristica, 2), *Texte und Untersuchungen*, 64, 1957, pp. 386-399.

—, «Aux origines de l'ascétisme et du cénobitisme africain», *Studia Anselmiana*, 46, 1961, pp. 25-44.

—, «'Deificari in otio', Augustin, *Epistula X*, 2», *Recherches augustiniennes*, 2, 1962, pp. 225-236.

W. H. C. Frend, «A note on the Berber background in the life of Augustine», *Journal of Theological Studies*, 43, 1942, pp. 188-191.

—, «The Revival of Berber Art», *Antiquity*, 1942, pp. 342-352.

—, *The Donatis Church: a movement of protest in Roman North Africa*, 1952.

—, «The *cellae* of the African Circumcellions», *Journal of Theological Studies*, n. s., 3, 1952, pp. 87-89.

—, «The Gnostic-Manichaean Tradition in Roman North Africa», *Journal of Ecclesiastical History*, 4, 1953, pp. 13-26.

—, «Manichaeism in the Struggle between St. Augustine and Petilian of Constantine», *Augustinus Magister*, 2, 1954, pp. 859-866.

—, «The *Seniores Laid* and the origins of the Church in N. Africa», *Journal of Theological Studies*, n. s., 12, 1961, pp. 280-284.

—, «The Roman Empire in the eyes of Western Schismatics during the 4th century», *Miscellanea Historiae Ecclesiasticae*, 1961, páginas 9-22.

—, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, 1964.

J. Gallay, «'Dilige et quod vis fac'», *Recherches de sciences religieuses*, 43, 1955, pp. 545-555.

J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire romain (IV-Ve s.)*, (Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident, III), 1958.

—, «L'étranger au Bas-Empire», *Recueils de la Societé Jean Bodin*, 9, 1958, pp. 207-235.

J. Gibb and W. Montgomery, *The Confessions of St. Augustine* (Cambridge Patristic Texts), 1908.

S. Giet, «Basile, était-el sénateur?», *Revue d'Histoire ecclésiastique*, 60, 1965, pp. 429-443.

G. D. Gordini, «Il monachesimo romano in Palestina nel IV secolo», *Studia Anselmiana*, 46, 1961, pp. 85-107.

M. Grabmann, «Des Einfluss des heiligen Augustinus auf die Verwertung und Bewertung der Antike im Mittelalter», *Mittelalterliches Geistesleben*, 2, 1936, pp. 1-24.

E. L. Grasmück, *Coercitio: Staat und Kirche im Donatistenstreit*, 1964.

W. M. Green, «A Fourth Century Manuscript of Saint Augustine?», *Revue bénédictine*, 69, 1959, pp. 191-197.

J. Gross, *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas*, 1, 1960.

J. C. Guy, *Unité et structure logique de la Cité de Dieu*, 1961.

P. Hadot, *«Citations de Porphyre chez Augustin* (à propos d'un livre récent)», *Revue des études augustiniennes*, 6, 1960, pp. 205-244.

—, Introduction: *Marius Victorinus, Traités théologiques sur la Trinité* (Sources chrétiennes, 68), 1960.

—, *Plotin ou la simplicité du regard*, 1963.

T. Hahn, *Tyconius-Studien*, 1900.

R. Harder, *Kleine Schriften*, 1960.

L. Harmand, *Le Patronat sur les collectivités publiques des origines au Bas-Empire*, 1957.

A. Harnack, «Die Retractationen Augustins», *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1905, 2, pp. 1096-1131.

—, *History of Dogma*, V (Dover Book, 1961).

R. S. T. Haslehurst, *The Works of Fastidius*, 1927.

P. Henry, *Plotin et l'Occident* (Spicilegium Sacrum Lovaniense, 15), 1934.

—, *La Vision d'Ostie. Sa place dans la vie et l'œuvre de S. Augustin*, 1938.

L. Herrmann, «Hierius et Domitius», *Latomus*, 13, 1954, pp. 37-39.

J. Heurgon, *Le trésor de Ténès*, 1958.

O. Hiltbrunner, «Die Schrift 'de officiis ministrorum' des hl. Ambrosius und ihr ciceronisches Vorbild», *Gymnasium*, 71, 1964, páginas 174-189.

K. Holl, «Augustins innere Entwicklung», *Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften. Philosophischehistorische Klasse*, 1923, pp. 1-15 (= *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschicbte*, 3, 1928, pp. 54-116).

R. Holte, *Béatitude et Sagesse: S. Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, 1962.

F. Homes-Dudden, *The Life and Times of St. Ambrose*, 2, vols., 1935.

H. Jaeger, «L'examen de conscience dans les religions non-chrétiennes et avant le Christianisme», *Numen*, 6, 1959, pp. 176-233.

—, «Justinien et l'episcopalis audientia», *Revue Historique de Droit français et étranger*, 4e sér, 38, 1960, pp. 214-262.

—, «Le preuve judiciaire d'après la tradition rabbinique et patristique», *Recueils de la Societé Jean Bodin*, 16, 1964, pp. 415-594.

T. G. Jalland, *The Church and the Papacy*, 1944.

A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire*, 3 vols, 1964.

B. V. E. Jones, «The Manuscript Tradition of Augustine's *De Civitate Dei*», *Journal of Theological Studies*, n. s., 16, 1965, páginas 142-145.

I. Kajanto, *Onomastic Studies in the Early Christian Inscriptions of Rome and Carthage* (Acta Instituti Romani Finlandiae, 2, 1), 1963.

C. Kannengiesser, «Enarratio in Psalmum CXVIII: Science de la révélation et progrés spirituel», *Recherches augustiniennes*, 2, 1962, pp. 359-381.

T. Kato, «*Melodia interior.* Sur le Traité *Du pulchro et apto*», *Revue des études augustiniennes*, 12, 1966, pp. 229-240.

K. E. Kirk, *The Vision of God*, 1931.

C. Klegeman, «A psychoanalytic study of the Confessions of St. Augustine», *Journal of the American Psychoanalytic Associatión*, 5, 1957, pp. 469-484.

G. N. Knauer, *Die Psalmenzitate in Augustins Konfessionen*, 1955.

—, «Peregrinatio Animae. (Zur Frage der Einheit der augustinischen Konfessionen)», *Hermes*, 85, 1957, pp. 216-248.

J. H. Koopmans, «Augustine's first contact with Pelagius and the Dating of the Condemnation of Caelestius at Carthage», *Vigiliae Christianae*, 8, 1954, pp. 149-153).

T. Kotula, *Zgromadzenia prowincjonalne w rzymskiej Afryce w epoce poznego Cesarstwa* (en castellano: *Las Asambleas provinciales en el África romana en el Bajo Imperio*), 1965.

A. M. La Bonnardière, «Quelques remarques sur les citations scripturaires du *de gratia et libero arbitrio*», *Revue des études augustiniennes*, 9, 1963, pp. 77-83.

—, *Recherches de chronologie augustinienne*, 1965.

A. M. La Bonnardière, «Le combat chrétien. Exégèse augustienne d'Éphés. 6, 12», *Revue des études augustiniennes*, 11, 1965, pp. 235-238.

B. Lachoix, *Orose et ses Edées* (Université de Montreal. Publications de l'Institut d'Etudes Medievales, 18), 1965.

E. Lamirande, «Un siècle et demi d'études sur l'ecclésiologie de S. Augustin», *Revue des études augustiniennes*, 8, 1962, pp. 1-124.

—, *L'Église céleste selon S. Augustin*, 1963.

G. Langgartner, *Die Gailienpolitik der Päpste in den Vten und VIten Jahrhunderten. Eine Studie über dem apostolischen Vikariat von Arles* (Theophaneia, 16), 1964.

A. Lauras-H. Rondet, «Le thème des deux cités dans l'oeuvre de S. Augustin», *Études augustiniennes* (Rondet y otros), 1953, páginas 99-162.

G. Lazzati, *Il valore letterario dell'esegesi ambrosiana* (Archivio ambrosiano, 11), 1960.

J. Leclercq, «Prédication et rhétorique au temps de S. Augustin», *Revue bénédictine*, 67, 1947, pp. 117-131.

B. Legewie, *Augustinus: Eine Psychographie*, 1925.

—, «Die körperliche Konstitution und Krankheiten Augustins», *Miscellanea Agostiniana*, 2, 1930, pp. 5-21.

H. Leisegang, «Der Ursprung der Lehre Augustins von der 'Civitas Dei'», *Archiv für Kulturgeschichte*, 16, 1925, pp. 127-155.

H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, 1956.

Libaniue, *Autobriography: (Oration I)*, ed, y trad, al inglés por A. F. Norman, 1965.

W. Liebeschütz, «Did the Pelagian Movement have social aims?», *Historia*, 12, 1963, pp. 227-241.

F. Lo Bue, *The Turin Fragments of Tyconius' Commentary on Revelation* (Texts and Stud-

ies, n. s., 7), 1963.

M. Löhrer, *Der Glaubensbegriff des heiligen Augustins in seinen ersten Schriften bis zu den «Confessiones»*, 1955.

H.P. L'Orange, «The Portrait of Plotinus», *Cahiers archéologiques. Fin de l'Antiquité et Moyen-Age*, 5, 1951, pp. 15-30.

—, «Plotinus-Paul», *Byzantion*, 25-27, 1955-1957, pp. 473-483.

R. Lorenz, «Die Wissenschaftslehre Augustinus», *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 67, 1956, pp. 29-60.

—, «Der Augustinismus Prospers von Aquitanien», *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 73, 1962, pp. 217-252.

—, «Gnade und Erkenntnis bei Augustinus», *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 75, 1964, pp. 21-78.

R. Lorenz, «Die anfänge des abendlandischen Mönchtums im 4. Jahrhundert», *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 77, 1966, pp. 1-61.

A. Luneau, *Histoire du Salut chez les Pères de l'Église: La doctrine des âges du monde* (Théologie Historique, 2), 1964.

R. MacMullen, «The Roman Concept of Robber-Pretender», *Revue internationale des Droits de l'Antiquité*, 3e sér., 10, 1963, páginas 221-226.

M.A. MacNamara, *Friendship in St. Augustine* (Studia Friburgensia), 1958.

Macrobius, W.H. Stahl, *Macrobius' Commentary on the Dream of Spicio* (Records of Civilisation; sources and studies, 48), 1952.

G. Madec, «Connaissance de Dieu et action de grâces», *Recherches augustiniennes*, 2, 1962, pp. 273-309.

F.G. Maier, *Augustin und das antike Rom*, 1955.

H. Maisonneuve, «Croyance religieuse et contrainte: la doctrine de S. Augustin», *Mélanges de science religieuse*, 19, 1962, pp. 49-68.

A. Mandouze, «L'extase d'Ostie: possibilités et limites de la méthode de parallèles textuels», *Augustinus Magister*, 1, 1954, pp. 67-84.

—, «S. Augustin et la religion romaine», *Recherches augustiniennes*, 1, 1958, pp. 187-223.

R.A. Markus, «'Imago' and 'Similitudo' in Augustine», *Revue des études augustiniennes*, 11, 1964, pp. 125-143.

—, «Two Conceptions of Political Authority: Augustine's *De civ. Dei*, XIX, 14-15 and some Thirteenth-Century Interpretations», *Journal of Theological Studies*, n. s., 1965, pp. 68-100.

E. Marec, «Deux mosaïques d'Hippone», *Libyca*, 1, 1953, pp. 95-108.

—, *Hippone-la-royale: antique Hippo Regius*, 1954.

—, *Monuments chrétiens d'Hippone*, 1958.

H.I. Marrou, «Autour de la bibliothèque du pape Agapet», *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 48, 1931, pp. 124-169.

—, *MOYCIKOC ANHP. Études sur les scènes de la vie intellectuelle figurants sur les monuments funéraires romains*, 1938.

—, *S. Augustin et la fin de la culture antique*, 1.ª ed., 1938, y «Retractatio», 1949.

—, «Survivances païennes dans les rites funéraires des donatistes», *Extrait de la Collection Latomus*, 2, 1949, pp. 193-203.

—, «La technique de l'édition a l'époque patristique», *Vigiliae Christianae*, 3, 1949, pp. 217-224.

—, *L'Ambivalence du Temps de l'Histoire chez S. Augustin*, 1950.

—, «La division en chapitres des livres de la *Cité de Dieu*», *Mélanges J. de Ghellinck*, 1, 1951, pp. 235-249.

H.I. Marrou, «Épitaphe chrétienne d'Hippone à reminiscences virgiliennes», *Libyca*, 1, 1953, pp, 215-230.

—, «Un lieu di *Cité de Dieu*», *Augustinus Magister*, 1, 1954, páginas 101-110.

—, *History of Education in the Ancient World* (traducido al inglés en 1956).

—, *St. Augustine* (Men of Wisdom), (trad. al inglés en 1957).

—, «Civitas Dei, civitas terrena: num tertium quid?» (Studia Patristica, 2), *Texte und Untersuchungen*, 64, 1957, pp. 342-350.

—, «La Basilique chrétienne d'Hippone d'après le résultat des dernières fouilles», *Revue des études augustiniennes*, 6, 1960, páginas 109-154.

—, «Synesius of Cyrene and Alexandrian Neo-Platonism», *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, ed. Momigliano, 1963, pp. 126-150.

—, (y A.M. La Bonnardière), «Le dogme de la résurrection et la théologie des valeurs humains selon l'enseignement de saint Augustin», *Revue des études augustiniennes*, 12, 1966, pp. 111-136 (= *The Resurrection and St. Augustine's Theology of Hitman Values*, Villanova University Press, 1966).

F. Martroye, «S. Augustin et la compétence de la juridiction ecclésiastique au v[e] siècle», *Memoires de la société nationale des antiquaires de France*, 7[e] sér, 10, 1911, pp. 1-78.

F. Masai, «Les conversations de S. Augustin et les débuts du spiritualisme de l'Occident», *Le Moyen Age*, 67, 1961, pp. 1-40.

G. Mathew, *Byzantine Aesthetics*, 1963.

S. Mazzarino, «'Sull' *otium* di Massiminiano Erculio», *Rediconti dell'Accademia dei Lincei*, ser. 8, 1954, pp. 417-421.

R. Meiggs, *Roman Ostia*, 1960.

Melania, *Vie de sainte Mélanie*, ed. tr. D. Gorce (Sources chrétiennes, 90), 1962.

P. J. Menasce, «Augustin manichéen», *Freundesgabe für Ernst Robert Curtius*, 1956, pp. 79-93.

S. Merkle, «Augustin über eine Unterbrechung der Höllenstrafen», *Aurelius Agustinus*, 1930, pp. 197-202.

E. Mersch, *Le corps mystique du Christ*, 2, 3.[a] ed. 1951.

L. Minio-Paluello, «The Text of the *Categoriae*: the Latin Tradition», *Classical Quaterly*, 39, 1945, pp. 63-74.

A. Mitterer, *Die Entwicklungslehre Augustins*, 1956.

Christine Mohrmann, «Le latin commun et le latin des Chrétiens», *Vigiliae Christianae*, 1, 1947, pp. 1-12.

Ch. Mohrmann, «Comment s. Augustin s'est familiarisé avec le latin des Chrétiens», *Augustinus Magister*, 1, 1954, pp. 111-116.

—, y F. Van der Meer, *Atlas of the Early Christian World*, 1958.

—, «Augustine and the Eloquentia», *Études sur le latin des Chrétiens*, 1, 1958, pp. 351-370.

—, «S. Augustin écrivain», *Recherches augustiniennes*, 1, 1958, páginas 43-66.

A. Momigliano, «Some Observations on the Origo Gentis Romanae'», *Secondo contributo alla storia degli studi classici*, 1960, páginas 145-78.

—, «Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century», *The Conflict between Christianity and Paganism in the Fourth Century*, ed. Momigliano, 1963, pp. 79-99.

E. Th. Mommsen, «Petrarch and the Decoration of the 'Sala Virorum Illustrium' in Padua», *Medieval and Renaissance Studies*, ed. Rice, 1959, pp. 130-174.

—, «Orosius and Augustine», *Medieval and Renaissance Studies*, ed. Rice, 1959, pp. 325-348.

P. Monceaux, *Les Africains: Les Païens*, 1894.

—, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, 5-7, 1920-1923.

—, «Le manichéen Fauste de Milev: Restitution de ses 'capitula'», *Memoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 1924.

—, «S. Augustin et S. Antoine», *Miscellanea Agostiniana, 2*, 1931, páginas 61-89.

J. Morris, «Pelagian Literature», *Journal of Theological Studies*, n. s., 16, 1965, pp. 26-60.

P. Munz, «John Cassian», *Journal of Ecclesiastical History*, 11, 1960, pp. 1-22.

J.N.L. Myres, «Pelagius and the End of Roman Rule in Britain», *Journal of Roman Studies*, 50, 1960, pp. 21-36.

A. D. Nock, *Conversion: the old and the new in religion fron Alexander the Great to Augustine of Hippo*, 1933.

J. Norregaard, *Augustins Bekehrung*, 1923.

G. Nygren, *Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins* (Studia Theologica Lundensia, 12), 1956.

R. J. O'Connell, «Ennead VI, 4 and 5 in the Works of St. Augustine», *Revue des études augustiniennes*, 9, 1963, pp. 1-39.

—, «The Plotinian Fall of the Soul in St. Augustine», *Traditio*, 19, 1963, pp. 1-35.

—, «The Riddle of Augustine's 'Confessions': A Plotinian Key», *International Philosophical Quaterly*, 4, 1964, pp. 327-372.

J. O'Meara, *St. Augustine: Against Academics* (Ancient Christian Writers, 12), 1950.

—, *The Young Augustine*, 1954.

—, «Augustine and Neo-Platonism», *Rechercher augustiniennes*, 1, 1958, pp. 91-111.

—, *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine*, 1959.

Orosius, Trad, por I. W. Raymond, *Seven Books of History against the Pagans* (Columbia University Records of Civilization, 22), 1936.

A. Paredi, «Paulinus of Milan», *Sacris Erudiri*, 14, 1963, pp. 206-230.

B. Parodi, *La catachesi di S. Ambrogio*, 1957.

M. Pellegrino, *Possidio, Vita di Agostino* (Verba Seniorum, 4), 1955.

—, *Les Confessions de S. Augustin*, 1960.

—, *Paolino di Milano, Vita di S. Ambrogio* (Verba Seniorum, n. s., 1), 1961.

J. Pepin, «Recherches sur le sens et les origines de l'expression 'caelun caeli' dans le livre XII des Confessions de saint Augustin», *Bulletin du Cange*, 23, 1953, pp. 185-274.

—, «À propos de l'histoire de l'exégèse allégorique: l'absurdité signe de l'allégorie» (Studia Patristica, 1), *Texte und Untersuchungen*, 63, 1957, pp. 395-413.

—, *Mythe et Allégorie*, 1958.

—, «S. Augustin et la fonction protréptique de l'allégorie», *Recherches augustiniennes*, 1, 1958, pp. 243-286.

—, *Théologie cosmique et Théologie Chrétienne* (Ambroise, Exaem. I, 1, 1-4), 1964.

O. Perler, «Les voyages de S. Augustin», *Recherches augustiniennes*, 1, 1958, pp. 5-42.

—, «Das Datum der Bischofsweihe des heiligen Augustinus» *Revue des études augustiniennes*, 11, 1965, pp. 25-37.

E. de la Peza, «El significado de 'cor' en San Agustín», *Revue des études augustiniennes*, 7, 1961, pp. 339-368.

—, *El significado de 'cor' en San Agustín*, 1962.

G. Ch. Picard, *La civilisation de l'Afrique romaine*, 1959.

—, «Un palais du IVe siècle à Carthage», *Comptes-Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 1964, pp. 101-118.

—, *La Carthage de Saint Augustin*, 1965.

M. Ch. Pietri, «*Concordia apostolorum et renovatio urbis*. (Culte des martyres et propagande papale)», *Mé-*

langes d'archéologie et d'histoire, 73, 1961, pp. 275-322.

M. Ch. Pietri, «Le Serment du Soldat chrétien», *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 74, 1962, pp. 649-664.

A. Piganiol, *L'Empire chrétien* (Histoire romaine, IV, 2), 1947.

A. Pincherle, *La formazione teologica di S. Agostino*, 1947.

L. F. Pizzolato, *La 'Explanatio Psalmourm XII', Studio letterario sulla esegesi di Sant'Ambrogio* (Archivio Ambrosiano, 17), 1965.

G. de Plinval, *Pélage: ses écrits, sa vie et sa réforme*, 1943.

—, *Essai sur le style et la langue de Pélage*, 1947.

Plotinus, *Enéadas.* Trad. al inglés S. MacKenna, *Plotinus, The Enneads*, 2.ª edición, 1956.

H. J. Polotsky, *Manichäische Homilien*, 1934.

M. Pondet, *L'Exégèse de S. Augustin prédicateur*, 1945.

E. Portalie, *A Guide to the Thought of St. Augustine* (traducido del francés al inglés por Bastian), 1960.

S. Prete, *Pelagio e il Pelagianesimo*, 1961.

Prospero: P. de Letter, *St. Prosper of Aquitaine: Defense of St. Augustine* (Ancient Christian Writers, 32), 1963.

H. C. Puech, «Der Begriff der Erlösung im Manichäismus», *Eranos Jahrbuch*, 1936, pp. 183-286.

—, *Le Manichéisme: son fondateur, sa doctrine* (Musée Guimet. Bibliothèque de diffusion, 56), 1949.

—, «Plotin et les gnostiques», *Les Sources de Plotin* (Entretiens: Fondation Hardt, 5), 1960, pp. 161-174.

J. Quasten, «‘Vetus superstitio et nova religio’», *Harvard Theological Review*, 33, 1940, pp. 253-266.

A. Ragona, *Il propietario della villa romana di Piazza Armerina*, 1962.

A. Ratti, «Il più antico ritratto di S. Ambrogio», *Ambrosiana*, capítulo 14, 1897.

J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes*, 1954.

—, «Originalität und Überlieferung in Augustins Begriff der ‘Confessio’, *Revue des études augustiniennes*, 3, 1957, pp. 375-392.

—, «Beobachtungen zum Kirchenbegriff des Tyconius», *Revue des études augustiniennes*, 2, 1958, pp. 173-185.

R. Refoulé, «La datation du premier concile de Carthage contre les Pélagiens et du *Libellus fidei* de Rufin», *Revue des études augustiniennes*, 11, 1963, pp. 41-49.

—, «Julien d’Éclane, théologien et philosophe», *Recherches de sciences religieuses*, 52, 1964, pp. 42-84 y 233-247.

J. Ries, «Introduction aux études manichéennes», *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 33, 1957, pp. 453-482 y 35, 1959, pp. 362-409.

J. Ries, «La Bible chez S. Augustin et chez les manichéens», *Revue des études augustiniennes*, 9, 1963, pp. 201-215.

—, «Jésus-Christ dans la religion de Mani. Quelques éléments d’une confrontation de saint Augustin avec un hymnaire christologique manichéen copte», *Augustiniana*, 14, 1964, pp. 437-454.

H. Rondet, «Richesse et pauvreté dans la prédication de S. Augustin», *Revue d'ascétisme et mystique*, 30, 1954, pp. 193-231, O. Rottmanner, *Der Augustinismus*, 1892 (trad, al francés por Liebaert, «L'Augustinisme», *Mélanges de science religieuse*, 6, 1949, pp. 31-48).

J. Rouge, «Une émeute à Rome au IVe s.», *Revue des études anciennes*, 63, 1963, pp. 59-77.

L. Ruggini, «Ebrei e orientali nell' Italia settentrionale (IV-VI s.)», *Studia et Documenta Historiae et Juris*, 25, 1959, pp. 186-308.

—, *Economia e società nell' Italia annonaria*, 1962.

A. Sage, «'Praeparatur voluntas a Deo'», *Revue des études augustiniennes*, 10, 1964, pp. 1-20.

G. Sanders, *Licht en Duisternis in der christelijke Grafschriften*, 2 volúmenes (Verhandelingen van de koninlijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en schone Kunsten van België. Klasse der Letteren, Jaargang 27, num. 56), 1965.

H. Sasse, «Sacra Scriptura: Bemerkungen zur Inspirationslehre Augustins», *Festschrift Franz Dornseiff*, 1953, pp. 262-273.

Ch. Saumagne, «Ouvriers agricoles ou rôdeurs de celliers? Les circoncellions d'Afrique?», *Annales d'Hisfoire econ. et sociale*, 6, 1934, pp. 351-364.

M. Schmaus, «Die Denkform Augustins in seinem Werk *de Trinitate*», *Sizungsberichte der bayerischett Akademie der Wissenschaften, Philosophischehistorische Klasse*, 1962, num. 6.

K. A. Schöndorf, *Die Geschichtstheologie des Orosius* (Diss. Munich), 1952.

H. V. Schubert, *Der sogenannte Praedestinatus* (Texte und Untersuchungen, 24, 4), 1903.

K. H. Schwarte, *Die Vorgeschichte der augustinischen Weltaltulehre*, 1966.

M. Simon, «Le judaïsme berbère dans l'Afrique ancienne», *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 26, 1946, pp. 1-31 y 105-145 (= *Recherches d'Histoire Judéo-Chrétienne*, 1962, páginas 30-87).

—, «Punique ou berbère», *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves*, 13, 1955, pp. 613-629 (= *Recherches d'Histoire Judeo-Chrétienne*, 1962, pp. 88-100).

A. Solignac, «Doxographies et manuels dans la formation philosophique de S. Augustin», *Recherches augustiniennes*, 1, 1958, páginas 113-148.

—, Introduction and notes to *Les Confessions*, trad, por Trehorael-Bouissou (*Bibliothèque augustinienne*, sér. 2, 13-14), 1962.

A. Steinwenter, «Eine kirchliche Quelle des nachklassischen Zivilprozesses», *Acta congressus iuridici internationalis*, 2, 1935, páginas 123-144.

G. Strauss, *Schrifgebrauch, Schritfauslegung und Schriftbeweis bei Augustin* (Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik, 1), 1959.

J. Sundwall, *Weströmische Studien*, 1915.

M. Tajo, «Un confronto tra s. Ambrogio e s. Agostino a proposito dell' esegesi del Cantico dei Cantici», *Revue des études augustiniennes*, 7, 1961, pp. 127-151.

E. Tengström, *Die Protokollierung der Collatio Carthaginensis* (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, 14), 1962.

—, *Donatisten und Katholiken: soziale, wirtschaftliche und politische Aspekte einer nordafrikanischen Kirchenspaltung* (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, 18), 1964.

M. Testard, *S. Augustin et Cicéron*, 2 vols., 1958.

W. Theiler, rev. Courcelle, *Recherches sur les «Confessions»*, *Gnomon*, 15, 1953, pp. 113-122.

E. A. Thompson «The Settlement of the Barbarians in Southern Gaul», *Journal of Roman Studies*, 46, 1956, pp. 65-75.

—, «The Visigoths from Fritigern to Euric», *Historia*, 12, 1963, páginas 105-126.

F.-J. Thonnard, «La prédestination augustinienne et l'interprétation de O. Rottmanner», *Revue des études augustiniennes*, 9, 1963, páginas 259-287.

—, La prédestination augustinienne. Sa place en philosophie augustinienne», *Revue des études augustiniennes*, 10, 1964, pp. 97-123.

—, «L'aristotélisme de Julien d'Éclane et saint Augustin», *Revue des études augustiniennes*, 11, 1965, pp. 296-304.

J. Toutain, *Les cultes païens dans l'Empire romain*, 3, 1920.

H. Ulbrich, «Augustins Briefe zur entscheidender Phase des pelagianischen Streites», *Revue des études augustiniennes*, 9, 1963, páginas 51-75 y 235-258.

T. Van Bavel, *Répertoire bibliographique de S. Augustin, 1950-1960* (Instrumenta Patristica, III), 1963.

F. Van ber Meer, *Augustine the Bishop* (traducido al inglés por Battershaw y Lamb), 1961.

—, «À propos du sarcophage du Mas d’Aire», *Mélanges Christine Mohrmann*, 1963, pp. 169-176.

A. C. de Veer, «‘Revelare’, ‘Revelatio’. Éléments d’une étude sur l’emploi du mot et sur sa signification chez s. Augustin», *Recherches augustiniennes*, 2, 1962, pp. 331-357.

—, «La date du *de unico baptismo*», *Revue des études augustiniennes*, 10, 1964, pp. 35-38.

—, «L’exploitation du schisme maximianiste par S. Augustin dans sa lutte contre le Donatisme», *Recherches augustiniennes*, 3, 1965, pp. 219-237.

P. Verbraken, «Les deux sermons du prête Éraclius d’Hippone», *Revue bénédictine*, 71, 1961, pp. 3-21.

G. Vlle, «Les jeux de gladiateurs dans l’Empire chrétien», *Mélanges d’archéologie et d’histoire*, 72, 1960, pp. 273-335.

F. Vittinghoef, «Zum geschichtlichen Selbstverstandnis der Spätantike», *Historische Zeitschrift*, 198, 1964, pp. 529-574.

J. Vogt, «Ammianus Marcellinus als erzählender Geschichtsschreiber der Spätzeit», *Mainzer Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der geistes- und sozial-wissenschaftlichen Klasse*, 1963, num. 8.

J. de Vooght, «Les miracles dans la vie de S. Augustin», *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 11, 1939, pp. 5-16.

A. Wachtel, *Beiträge zur Geschichtstheologie des Aurelius Augustinus*, 1960.

P. G. Walsh, «Massinissa», *Journal of Roman Studies*, 55, 1965, páginas 149-160.

R. Walzer, «Platonism in Islamic Philosophy», *Greek into Arabic*, 1962.

—, «Porphyry and the Arabic Tradition», *Porphyre* (Entretiens: Fondation Hardt, 12), 1965, pp. 275-299.

B. H. Warmington, *The North African Provinces from Diocletian to the Vandal Conquest*, 1954.

H. T. Weisskotten, *Sancti Augustini Vita scripta a Possidio episcopo* (edición con texto revisado, introducción, notas y versión inglesa), 1919.

Rebecca West, *St. Augustine*, 1933.

G. Widengren, *Mani and Manichaeism* (trad. Kessler), 1965,

N. P. Williams, *The Idea of the Fall and of Original Sin*, 1927.

J. de Wit, *Die Miniaturen des Vergilius Vaticanus*, 1959.

H. Woods, *Augustine and Evolution*, 1924.

A. Wucherer-Huldenfeld, «Mönchtum und kirchlicher Dienst bei Augustinus nach dem Bilde des Neubekehrtens und des Bischofs», *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 82, 1962, pp. 182-211.

Indice de nombres y materias

Notas

[1] Especialmente C. Andresen, *Bibliographia Augustiniana*, 1962; T. Van Bavel, *Répertoire bibliographique de S. Augustin, 1950-1960* (Instrumenta Patristica, III), 1963-5.502 títulos, y E. Lamirande, «Un siècle et demi d'etudes sur l'ecclesiologie de S. Augustin», *Revue des etudes augustiniennes*, VIII, 1962, pp. 1-124, 988 títulos. Todos los años la *Revue des etudes augustiniennes* edita un «Bulletin augustinien» exhaustivo de unos 400 títulos. <<

[1] P. Alfaric, *L'Evolution intellectuelle de S. Augustin*, 1918, es el estudio más completo y científico de la juventud de Agustín, y, W. H. C. Frend, *The Donatist Church: a movement of protest in Roman North Africa*, 1952, esp. pp. 25-75, es un estudio extraordinario del ambiente africano de la época de Agustín. <<

[2] *Corpus Inscript. Lat.* VIII, 5145; 5146; 5150. <<

[3] Vs. esp. G. Ch.-Picard, *La civilisation de l'Afrique romaine*, 1959, pp. 45-102; cf. P. G. Walsh, «Massinissa», *Journ. Rom. Studies*, 1965, pp. 151-155 (sobre la posición económica de la Numidia prerromana). <<

[4] R. Cagnat, *Carthage, Timgad, Tébessa*, 1912, p. 70. <<

[5] *C. Acad.* I, 3, 6. <<

[6] *Inscriptions latines de la Tunisie*, n. 243; vs. esp. Frend, *Donatist Church*, pp. 38-47. <<

[7] *Ep.* 7, 3, 6. <<

[8] *Enarr. in Ps.* 39, 28. <<

[9] *De Gen. ad litt.* VIII, 8, 15-18. <<

[10] *De quant, anim.* 21, 36. <<

[11] *Conf.* II, 3, 5. <<

[12] *Serm.* 356, 3. <<

[13] *Conf.* II, 3, 5. <<

[14] *De beata vita*, 1, 6. <<

[15] Vs. esp. *C. Acad.* II, 1, 3 y Alfaric, *L'Evolutión*, p. 7. <<

[16] *C. Acad.* I, 1, 2. <<

[17] *Conf.* VI, 11, 19. <<

[18] Aurelius Victor, *de Caesaribus*, XX, 5; vs. el estudio más interesante de K. M. Hopkins, «Social Mobility in the Leater Roman Empire: The evidence of Ausonius», *Classical Quaterly*, II, 1961, páginas 239-248. <<

[19] Sobre este tema tan difícil, vs. los argumentos de W. H. C. Frend, «A note on the Berber background in the life of Augustine», *Journ. Theol. Studies*, 43, 1942, pp. 188-191; Chr. C. Courtois, «S. Augustin et la survivance de la punique», *Revue africaine*, 94, 1950, pp. 239-282; M. Simon, «punique ou berbere», *Annuaire de l'Inst. de Phil. et d'Histoire Orientales et Slaves* 13, 1955, pp. 613-629 (= *Recherches D'Histoire Judéo-Chrétienne*, 1962, pp. 88-100); y las útiles observaciones de Picard, *La Civilisation de l'Afrique*, páginas 393-395. <<

[20] *Totius orbis descriptio*, 62, ed. Müller, *Geographi Graeci minores*, 1861, p. 527. <<

[21] Vs. esp. la brillante caracterización de Picard, *La civilisation de l'Afrique, cap.* VI, Le Baroque africain, pp. 291-353. <<

[22] Christine Mohrmann, «S. Augustin ecrivain», *Rech. Augustin*, 1, 1958, pp. 43-66, esp. pp. 61-65. <<

[23] *C. Jul.* III, 13, 26. <<

[24] A. Audollent, *Carthage romaine*, 1901, p. 665; J. Leclercq, «Prédication et rhétorique au temps de S. Augustin», *Revue bénédictine*, 57, 1947, pp. 117-131, esp. p. 126, trata de idénticas calidades en un sermón africano. <<

[25] *Conf.* I, 13, 20. <<

[26] *Epistula Didonis ad Aeneam*, ed. Baehrens, *Poetae Latini Minoris*, VI, pp. 217-227. <<

[27] *Enarr. in Ps.* 136, 3. <<

[28] Gsell and Joly, *Khamissa, Mdaourouch, Announa: I, Khamissa*, página 29. <<

[29] Op. Imp. I, 48. <<

[30] Alan Cameron, «Wandering Poets: a literary movement in Byzantine Egypt», *Historia*, 14, 1965, pp. 470-509. <<

[31] *De util. cred.* 7, 17. <<

[32] *Conf.* I, 18, 29. <<

[33] C. *Crescon.* II, 1, 2. <<

[34] B. H. Warmington, *The North African Provinces from Diocletian to de Vandal Conquest*, 1954, p. III. Contra este juicio negativo, debemos señalar la alta calidad de los recursos heredados del África romana, que se muestra, sobre todo, en los trabajos de mosaico (vs. E. Marec, *Libyca*, 1, 1953, 95-108) y en la viveza de la erudición pagana (vs. inf. pp. 396-398). Para un renacimiento significativo de las formas del arte "nativo" vs. W. H. C. Frend, «The Revival of Berber Art», *Antiquity*, 1942, pp. 342-352. <<

[35] *Ep.* 84, I. <<

[36] *Epp.* 21, 5 y 220, 4; *Serm.* 107, 8. <<

[37] Vs. Warmington, *The North African Provinces*, pp. 106-108. <<

[38] Vs. esp. A.H.M. Jones, *The Later Roman Empire*, 1964 (3 vols.). <<

[39] *Ep.* 103, 3-4. <<

[40] *Année épigraphique*, 1911, n. 217. <<

[41] J.M. Reynolds y J.B. Ward-Perkins, *The Inscriptions of Roman Tripolitania* (British School at Rome), p. 134, n. 475. <<

[42] Optato de Milevis, *de schism. Don.* II, 3 (P.L. 11, 1000A). <<

[43] Prudencio, *C. Symmachum*, II, 660. <<

[44] Porfirio, *On the Life of Plotinus*, I (trad. S. MacKenna, *Plotinus: The Enneads*, 2.ª ed., 1965, p. 1). <<

[45] *Corpus Inscript. Lat.* VI, 1779. <<

[46] Jerónimo, *Ep.* 128, 5. <<

[1] Vs. inf. p. 220. <<

[2] *Conf.* IV, 4, 9. <<

[3] *Conf. I, 6, 8.* <<

[4] *Conf.* I, 7, II. <<

[5] *Conf.* I, 6, 7-8; cf. *de pecc. mer.* I, 35-37, 65-68. <<

[6] *Conf.* IV, 9, 21. <<

[7] *Conf.* IX, 9, 19. <<

[8] *Epp.* 36, 14, 32 y 54, 2, 3; vs. Frend, *Journ. Theol. Studies*, 13, 1964, p. 414. <<

[9] *Conf.* VI, 2, 2. <<

[10] *Conf.* II, 3, 8. <<

[11] *Conf.* VI, 13, 23. <<

[12] *Conf.* V, 8, 15. <<

[13] *Conf.* IX, 9, 22. <<

[14] *Conf.* V, 9, 16. <<

[15] *De cura ger. pro mort.* 13, 16. <<

[16] *Conf.* V, 8, 15. <<

[17] *Conf.* II, 3, 7; III, 11, 19 y 12, 21. <<

[18] *Conf.* IX, 12, 30. <<

[19] *Conf.* IX, 9, 19. <<

[20] *Conf.* II, 3, 5. <<

[21] *Conf.* II, 3, 6. <<

[22] *Conf.* II, 3, 8. <<

[23] *Conf.* III, 4, 7. <<

[24] *Conf.* IX, 9, 19. <<

[25] *Conf.* IX, 9, 19. <<

[26] *Conf.* I, 10, 17. <<

[27] Los estudios que yo conozco, notablemente *B.* Legewie, *Augustinus: Eine Psychographie*, 1925, E.R. Dodds, «Augustine's Confessions: a study of spiritual maladjustment», *Hibbert Journal*, 26, 1927-1928, pp. 459-473; Rebecca West, *St. Augustine*, 1933 y C. Klegegemann, «A psychoanalytic study of the Confessions of St. Augustine», *Journal of the American Psychoanalytic Associatión*, 5, 1957, páginas 469-484, muestra que es tan difícil como deseable combinar la competencia como historiador con la sensibilidad como psicólogo. <<

[28] *Conf.* II, 3, 5. <<

[29] *Conf.* III, 12, 21. <<

[30] *Inscriptions latines de L'Algerie*, II, n. 820. <<

[31] Epitafio de Vicentio el danzarín: *Libyca*, 3, 1955, pp. 103-121. <<

[32] Vs. esp. Picard, *La civilisation de l'Afrique*, pp. 249-254, para las posturas representadas en las lápidas de las tumbas africanas. <<

[33] *Conf.* VI, 7, 12 y IX, 8, 18. <<

[34] *Serm.* 90, 9 y 254, 4. <<

[35] Frend, *Donatist Church*, pp. 102-103. <<

[36] Frend, *Donatist Churcb*, p. 230. <<

[37] Vs. esp. J. Toutain, *Les cultes païens dans l'Empire romain*, III, 1920, pp. 15-37. <<

[38] P. ej., Frend, *Donatist Church*, pp. 174-175. <<

[39] P. ej., *Serm.* 151 4. <<

[40] P. ej., *de Gen. ad litt.* XII, 18, 35-38. <<

[41] *De Gen ad litt.* XII, 2, 4. <<

[42] P. ej., *Conf.* III, 9, 19 y VI, 13, 15. <<

[43] *De Gen ad litt. X*, 25, 41-43. Vs. esp. P. Courcelle, *Les Confesions de S. Augustin dans la tradition littéraire: Antécédents et Posterité*, 1963, pp. 127-132. <<

[44] *Passio Maximiani et Isaac* (P.L. 8, 779-780). <<

[45] Vs. Frend, *Donatist Church*, pp. 172-176. <<

[46] Vs. inf. p. 61. <<

[47] Vs. las profundas observaciones de Picard, *La civilisation de l'Afrique*, pp. 293-297. <<

[1] *Conf.* I, 9, 14. <<

[2] *De quant. anim.* 21, 36. <<

[3] *De quant. anim.* 31, 62. <<

[4] *Enarr. in Ps.* 76, 20. <<

[5] *Conf.* X, 32, 48. <<

[6] *Enarr. in Ps.* 25, 9. <<

[7] *Conf.* VII, 21, 27. <<

[8] *Conf.* X, 34, 51. <<

[9] *De civ. Dei* XV, 22. <<

[10] *De Gen. c. Man.* II, 21, 32. <<

[11] *Conf.* I, 16, 26. <<

[12] *De Trin.* VIII, 3, 4. <<

[13] Los mejores estudios son, con mucho, los de H.I. Marrou, *S. Augustin et la fin de la culture antique* (1.ª ed. 1938), esp. pp. 1-104 y *History of Education in the Ancient World.* <<

[14] *De anim. et eius orig.* IV, 7, 9. <<

[15] *Conf.* I, 13, 20. <<

[16] Vs. inf. pp. 359-361. <<

[17] *Ep.* 118, 2, 10. <<

[18] *De util. cred.* 7, 16. <<

[19] *Conf.* I, 106, 26. <<

[20] *Conf.* V, 6, 11. <<

[21] *De util. cred.* 6, 13. <<

[22] *Conf.* XII, 26, 36. <<

[23] *De beata vita* 4, 31. <<

[24] Vs. inf. pp. 333 y 343-344. <<

[25] *De gest. Pel.* 25, 51, explicando *Ep.* 146. <<

[26] P. ej., *Ep.* 40, 4, 7. <<

[27] Pseudo-Jerome, *de virginitate*, 12 (P.L. 30, 178A). <<

[28] *Conf.* I, 17, 27. <<

[29] *De civ. Dei* I, 3. <<

[30] *Ep.* 138, 4, 19. <<

[31] Como en los libros VIII y IX de *de civ. Dei.* <<

[32] *Ep.* 17, 2. <<

[33] Alfaric, *L'Évolution intellectuelle de S. Augustin*, pp. 13-15; y Warmington, *The North African Provinces*, p. 104 y n.º 1. <<

[34] *Conf.* II, 3, 5. <<

[35] *Conf.* II, 4, 9 s. <<

[36] *Conf.* II, 3, 6. <<

[37] *Conf.* II, 3, 7. <<

[38] *Conf.* II, 2, 3. <<

[39] *Conf.* III, 1, 1. <<

[40] *Conf.* III, 3, 6. <<

[41] *Conf.* III, 1, 1. <<

[42] *Conf.* III, 2, 2, vs. Audollent, *Carthage romaine*, pp. 183-687, sobre los títulos de estas comedias. <<

[43] *Conf.* III, 2, 4. <<

[44] *Conf.* III, 4, 7. <<

[45] Vs. inf. pp. 76-79. <<

[46] *Conf.* II, 2, 3. <<

[47] *Conf.* IV, 2, 3. <<

[48] *De bono coniug.* 3, 3. <<

[1] *Conf.* III, 4, 7. El estudio fundamental del papel de Cicerón en la evolución de Agustín es M. Testard, *S. Augustin et Cicéron*, 2 vols., 1958; vid. esp. I, pp. 20-35, sobre una discusión excelente de este incidente. <<

[2] Cicerón, *Hortensio*, fragmento 97 (*Opera*, IV, 3, ed. Müller, 1890, p. 325), citado por Agustín en *de Trin.* XIV, 19, 26. <<

[3] Vid. esp. *Conversion: the old and the new in religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo.* A. D. Nock. 1933, páginas 164-186. <<

[4] *Conf.* III, 4, 8. <<

[5] *Conf.* III, 4, 8 y V, 14, 25. <<

[6] *De civ. Dei* II, 4, 14. <<

[7] *Conf.* I, 10, 17. <<

[8] *C. Ep. Fund.* 8. <<

[9] *Conf.* III, 3, 5. <<

[10] *Serm.* 279, 7. <<

[11] Lactancio, *Divinae Institutiones*, III, 30 (P. L. 3, 444-446). <<

[12] *Conf.* III, 5, 9. <<

[13] *Conf.* III, 4, 8. <<

[14] Vid. esp. «Le latin commun et le latin des chrétiens», Christine Mohrmann, *Vigiliae Christianae*, 1, 1947, pp. 1-12, esp. 1-3. <<

[15] *Conf.* III, 7, 12. <<

[16] P. ej., *Serm.* 51, 5. <<

[17] Vid. *C. Faust.* XV, 1; vid. esp. W. C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, 1965, p. 374. <<

[18] *Acta Saturnini*, 18 (P. L. 8, 701B). <<

[19] Vid. inf. pp. 283-284. <<

[20] Esto ha sido puesto en claro particularmente en el excelente estudio de W. C. Frend, «The gnostic-Manichaean tradition in Roman North Africa» *Jour. Eccles. Hist.* IV, 1953, pp. 13-26. <<

[21] *C. Faust.* IV, 1. <<

[22] *C. Faust.* XIII, 1. <<

[23] *C. Faust.* XX, 3. <<

[24] *De util. cred.* 14, 32. <<

[25] *De util. cred.* 1, 3. <<

[26] P. ej., *C. Faust.* XXIII, 1. <<

[27] *De util. cred.* 1, 2. <<

[28] Los maniqueos eran más radicales que los gnósticos al afirmar su superioridad sobre el cristianismo, y no ser sencillamente sustentadores de las tradiciones esotéricas del cristianismo: vid. esp. «Christliche Wurzeln im Manichais-

mus», A. Böhlig, *Bull de la soc. d'archeologie copte*, 15, 1960, pp. 41-61. <<

[29] *C. Faust.* I, 1. <<

[30] *C. Faust.* XX, 1-2. <<

[31] *De Haeres*, 46, 5. <<

[32] *Manichaean Psalmbook*, Allberry, p. 185, 20. <<

[33] *Manichaean Psalmbook*, Allbarry, p. 9. Vid. esp. «Jesus-Christ dans la religion de Mani quelques éléments d'une confrontation de saint Augustin avec un hymnaire christologique manichéen copte», J. Ries, *Augustiniana*, 14, 1964, pp. 437-454. <<

[34] *Le Manicheisme: son fondateur, sa doctrine*, H. C. Puech (Musee Guimet, Bibliothèque de diffusion, 56), 1949, es con mucho el mejor estudio del maniqueísmo. *Mani and Manichaeism*, G. Widengren (trad, al inglés por Kessler), 1965, es más detallado, pero menos real. *Das manichäische Religionssystem*, Ch. Baur, 1831. Fundamentalmente basado en los relatos de Agustín, se sigue manteniendo indispensable. *St. Augustine of Hippo, Life and Controversies*, G. Bonner, 1963, pp. 157-192, es un relato erudito y simpático, «Introduction aux études manichéennes», J. Ries, *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 33, 1957, pp. 453-482 y 35, 1959, pp. 362-409, ayuda mucho. A. Adam, *Texte zum Manichäismus* (Kleine Texte fur Vorlesungen und Ubungen, 175), 1954, es una colección útil de documentos. <<

[35] A. Chavannes-P. Pelliot, «Un traité manichéen retrouvé en Chine», *Journal asiatique*, sér. X, 18, 1911, pp. 499-617, y sér. XI, 1, 1913, pp. 99-199 y 261-394. <<

[36] Chavannes-Pelliot, *Jour. asiat.*, sér. XI, 1, 1913, pp. 177-196. <<

[37] Ilustrado en Widengren, *Mani*, esp. salmos 3-8, y capítulo 7, páginas 107-116. <<

[38] Chavennes-Pelliot, *Journ. asiat.*, sér. XI, 1, 1913, pp. 340-349. <<

[39] Vid. esp. Chavannes-Pelliot, *Journ, asiat.*, sér. X, 18, 1911, páginas 499-617. <<

[40] Vid. Adam. *Texte*, n.º 30, pp. 6-7. <<

[41] *Conf.* III, 6, 11. <<

[42] *C. Fort.* 3. <<

[43] *C. Faust.* XIII, 18. <<

[44] *De beata vita*, 1, 4. <<

[45] *De util. cred.* 1, 2. <<

[46] Allberry, *Manichean Psalmbook*, p. 158. <<

[47] *Conf.* III, 6, 10. <<

[1] El mejor tratado es «Der Begriff der Erlosung im Manichäismus», de H.C. Puech, *Eranos Jahrbuch*, 1936, pp. 183-286. <<

[2] *Conf.* V, 10, 19. <<

[3] *De util. cred.* 1, 2. <<

[4] *De lib. arb.* I, 2, 4. <<

[5] La más expresiva y reveladora es la colección de Salmos en Copto, casi contemporáneos de Agustín y procedentes también de una provincia del Imperio Romano Cristiano: editadas y traducidas al inglés por C.R.C. Allberry, *A Manichaen Psalmbook* (Parte II), (Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty Collection, vol. II), 1938; vid. P.-J. de Menasce, «Augustin manichéen», *Freundesgabe für Ernst Robert Curtius*, 1956, pp. 79-93. <<

[6] *C. Ep. Fund.* 5. <<

[7] Allberry, *Manichean Psalmbook*, p. 219, vid. Puech, «Begriff d. Erlösung», *Eranos Jahrbuch*, 1936, pp. 224-226. <<

[8] *De ii anim.* I. <<

[9] *C. Fort.* 21. <<

[10] *Conf.* IV, 15, 26. <<

[11] *C. Fort.* 20. <<

[12] Simplicio, *Commentary on the Enchiridion of Epictetus*, 27 (Adam, *Texte*, n.º 51, p. 74). <<

[13] Chavannes-Pelliot, *Journ: asiat.*, sér. XI, 1, 1913, p. 114. <<

[14] E. g., *C. Fort.* 19. <<

[15] *De ii anim.* 10. <<

[16] *De util. cred.* 6, 13. <<

[17] *De ii anim.* 11. <<

[18] *Conf.* III, 3, 6. <<

[19] *Conf.* IV, 2, 2. <<

[20] *Conf.* IV, 16, 28. <<

[21] Vid. L. Minio-Palluelo, «The Text of the *Categoriae:* The Latin Tradition», *Classical Quaterly*, 39, 1945, pp. 63-74. <<

[22] *Conf.* IV, 16, 28. <<

[23] Agustín el estudiante difícilmente hubiera sido convencido por Agustín el sacerdote, de que los profesores eran indispensables. *De util. cred.* 7, 16-17. <<

[24] Allberry, *Manichaean Psalmbook*, p. 56. <<

[25] *C. Faust.* XII, 1. <<

[26] *C. Faust.* XVI, 8. <<

[27] *C. Fort.* 7. <<

[28] *C. Faust.* XVI, 8. <<

[29] Vid. esp. *C. Faust.* XXI, 1 y 3. <<

[30] *Ep. Secundini ad Aug.* Tales actitudes no están limitadas al siglo IV; p. ej., J. H. Newman *Loss and Gain*, en la que el héroe exclama: «Seguramente la idea de un Apóstol

soltero, puro, en ayuno y desnudez, y a la larga un mártir, es una idea superior a la de los antiguos israelitas, sentados bajo sus higueras y sus viñedos, repletos de bienes temporales y rodeados de sus hijos y nietos». <<

[31] En *C. Jul.* IV, 14, 72. <<

[32] *Conf.* VIII, 7, 17. <<

[33] *Conf.* IV, 16, 31, cf. IV, 15, 25. <<

[34] *De Haeres.* 46, 6 (Adam, *Texte*, n.º 49, p. 70). <<

[35] Allberry, *Manichaean Psalmbook*, p. 99. <<

[36] Allberry, *Manichaean Psalmbook*, p. 97. <<

[37] James Joyce, *Portrait of the Artist as a Young Man* (Jonathan Cape, 1944, p. 70), cf. Puech, «Begriff d. Erlösung», *Eranos Jahrbuch*, 1936, pp. 206-207. <<

[38] *Conf.* V, 10, 18. <<

[39] Vid. esp. *Op. Imp.* I, 97. <<

[40] Chavannes-Pelliot, *Journ. asiat.* sér. X, XVIII, 1911, p. 546. El tratado chino deja claro que el cuento maniqueo de la invasión del Reino de la Luz por el Reino de las Tinieblas se sostenía solo para ser reflejado en la experiencia individual: su alma buena, desolada es invadida por la fuerza ajena e incontrolada del mal. <<

[41] P. ej., Adam, *Texte*, n.º 7, p. 16, y Alejandro de Licopolis, *De placitis Manichaeorum*, 3: el buen Dios estaba «desprovisto del mal necesario para hacer frente a la invasión del Mal». <<

[42] Adam, *Texte*, n.º 5b, p. 13. <<

[43] *Conf.* IV, 15, 24. <<

[44] *C. Faust.* XX, 2. <<

[45] *Enarr. in Ps.* 140, 140, 12. <<

[46] *C. Fort.* 18; *Enarr. in Ps.* 140, 12. <<

[47] Allberry, *Manichaean Psalmbook*, p. 54. <<

[48] Mary Boyce, *The Manichaean Hymn Cycle in Parthian*, 1954, página 83. <<

[49] *C. Fort.* 33-37. <<

[50] *Conf.* III, 11, 19. <<

[51] *Conf.* III, 12, 21. <<

[52] El emperador Diocleciano, en 297 (Adam, *Texte*, núm. 56, páginas 82-83), y Lu Liu, en 1166 (Chavannes-Pelliot, *Journ. asiat.* sér. XI, i, 1913, p. 349), señalan que estos libros deben ser quemados. Sobre estos libros, vid. Widengren, *Mani*, pp. 74-81 y 110-113. <<

[53] P. ej., *De util. cred.* 18, 36. <<

[54] Vid. inf., p. 112. <<

[55] *C. Faust.* XIII, 1. <<

[56] *C. Faust.* XIII, *1:* Flacciniano, a quien Agustín conoció en Cartago en esta época, tiene una copia de estos oráculos: *De civ. Dei* XVIII, 23, 6. <<

[57] *De util. cred.* 7, 17. <<

[58] *Ep.* 236. <<

[59] *Ep.* 64, 3. <<

[60] Vid. J. Ries, «La Bible chez S. Augustin et chez les manichéens», *Rev. études augustin.* 9, 1963, pp. 201-215. <<

[61] P. ej., los nombres dados en la abjuración de un maniqueo (en P. L. xlii, 518). <<

[62] Adam, *Handbuch der Orientalistik*, I Abt., 8, 2, pp. 118-119. <<

[63] Posidio, *Vita*, XV, 5: un rico comerciante maniqueo, Firmo. Vid. *Enarr. in Ps.* 136, 3, sobre la libertad excepcional del movimiento disfrutado por el comerciante. <<

[64] *De mor. Man.* (II), 20, 74. <<

[65] Chavannes-Pelliot, *Journ. asiat.* sér. X, 18, 1911, p. 515. <<

[66] *C. Faust.* XX, 1. <<

[67] *De mor. Man.* (II), 8, 13. <<

[68] *C. Fort.* XX, 1. <<

[69] Plotino, *Eneada*, II, 9, 5 (MacKenna, 2, p. 136). <<

[70] Plotino, *Eneada*, II, 9, 4 (MacKenna, 2, p. 135). <<

[71] *C. Faust.* XX, 1. <<

[72] Allberry, *Manichaean Psalmbook*, p. 215. <<

[73] *C. Fel.* I, 9. <<

[74] La «Naturaleza y causa de la confusión» era el corazón del maniqueísmo; puede que se les mantuviera en secreto a los nuevos convertidos: *De ii anim.* 16. <<

[75] Manes, por ejemplo, falseó los datos astronómicos tradicionales sobre los cuales se basaban las creencias astronómicas; vid. Widengren, *Mani*, cap. 4, 4, pp. 69-72, esp. p. 72. <<

[76] *C. Faust.* XV, 6. <<

[77] La importancia de las lecturas de Agustín de manuales de segunda mano de opiniones filosóficas ha sido acentuada con acierto por A. Solignac, «Doxographies et manuels dans la formation philosophique de S. Augustin», *Rech. augustin.*, 1, 1958, pp. 113-148. <<

[78] Vid. esp. Testard, *S. Augustin et Cicéron*, 1, pp. 64-68. La mejor introducción al posible contenido de este libro es el artículo de A. Solignac sobre las *Confesiones*, trad. Trehorel y Bouissou, *Bibliothèque augustin.*, 2 sér, 13, pp. 671-673; vid., más recientemente, Takeshi Katô, «Melodia interior. Sur le traité *De pulchro et apto*», *Rev. études augustin.*, 12, 1966, pp. 229-240. <<

[79] P. ej. *De civ. Dei* III, 15, 39, sobre los eclipses solares. <<

[80] *Conf.* IV, 3, 4. <<

[81] *Conf.* IV, 3, 5. <<

[82] Habían sido ya precedidos, en el siglo VIII, por astrónomos maniqueos: Chavannes-Pelliot, *Journ. asiat.*, sér. XI, 1, 1913, páginas 152-153 y 161. <<

[83] Ed. H.J. Polotsky, *Manichäische Homilien*, 1934, p. 30, 3. <<

[84] *Conf.* V, 3, 3 y 6; cf. *De doct. christ*, II, 21, 32. <<

[85] Vid. esp. P. Monceaux, «Le manichéen Fauste de Milev.: Restitution de ses "Capitula"», *Mem. Acad. des Inscript, et Belles Lettres*, 1924. <<

[86] *Conf.* V, 3, 3. <<

[87] *Conf.* V, 7, 12. <<

[88] *Conf.* V, 7, 12. <<

[89] *C. Faust.* V, 1. <<

[90] *C. Faust.* V, 5. <<

[91] *Conf.* V, 7, 13. <<

[92] Vid. inf., p. 85. <<

[93] *C. Faust.* XIII, 17. <<

[94] *Conf.* V, X, 18. <<

[95] C. *Fel.* II, 8. Esto está claramente visto por Bonner, *St. Augustine*, pp. 174-175. <<

[96] Chavannes-Pelliot, *Journ. asiat.* sér. X, 18, 1911, p. 546. <<

[97] *De mor. Man.* (II), 11, 22. <<

[98] Vid. esp. *De mor. eccl. cath.* (I), 25, 47. <<

[99] *C. Ep. Fund.* 2. <<

[1] *De ii anim.* 11 y 24; cf. *De mor. Man.* (II), 19, 71. <<

[2] *Conf.* VI, 6, 12. <<

[3] *Ep. 259*, 3. <<

[4] *De mor. Man.* (II), 5, 16; cf. Allberry, *Manichaean Psalmbook*, p. 168, 20. <<

[5] *Conf.* IV, 12, 20. <<

[6] *Conf.* VI, 7, 12. <<

[7] *Conf.* IV, 4, 7. <<

[8] *Conf.* IV, 10, 13. <<

[9] *De Gen. ad litt.* IX, 5, 9. <<

[10] *Conf.* IX, 6, 14. <<

[11] Sobre la actitud última de Agustín, vid. *Serm.* 312: «Si no tenéis esposas, no debéis tener concubinas, mujeres a las que luego repudiareis para casaros con una esposa». Esto es precisamente lo que Agustín había hecho. <<

[12] P. ej., *Conf.* II, 3, 8, «encadenado a una mujer». <<

[13] Libanio, *Autobiografía (Oración I)*, ed. y trad, por A. F. Norman, 1965, sc. 278, p. 143; vid. esp, p. 231, sobre su estado. Su hijo es solo mencionado por su nombre, como en Agustín. <<

[14] *Vid. inf.*, p. 112. <<

[15] I. Kajanto, *Onomastic Studies in the Early Christian Inscriptions of Rome and Carthage* (Acta Instituti Romani Finlandiae, II, 1), 1963, pp. 102 y 115. <<

[16] *Conf.* IV, 2, 2. <<

[17] *Ep.* 243, 10. <<

[18] *Sol.* I, 10, 17-11, 19, revela lo que Agustín había esperado ganar. <<

[19] *Conf.* VI, 15, 25; vid. inf., pp. 110-112. <<

[20] *Conf.* IV, 4, 7. <<

[21] *Conf.* IV, 4, 8. <<

[22] *Conf.* IV, 4, 8. <<

[23] *Conf.* IV, 7, 12. <<

[24] *C. Acad.* II, 1, 3, <<

[1] *Conf.* IV, 8, 13. <<

[2] Salviano, *De gubernatione Dei*, VII, 16 (P. L. 53, 143). Sobre Cartago en el siglo IV, vid. esp. G. Charles-Picard, *La Carthage de saint Augustin*, 1965. <<

[3] Vid. Audollent, *Carthage romaine*, pp. 211-223. <<

[4] *Ep.* 102, 6, 31. <<

[5] *De civ. Dei*, XVI, 8. <<

[6] *Retract.* II, 58. <<

[7] *Eps.* 117 y 118, sobre Dioscuro; vid. inf., p. 395. <<

[8] El mejor estudio sobre este tema es *A Conflict of Ideas in the Later Roman Empire*, de A. Alföldi, 1952, pp. 28-95. <<

[9] A. C. Pallu-Lessert, *Fastes des provinces africaines*, 2, 1901, páginas 83-88. <<

[10] Pallu-Lessert, *Fastes*, 2, pp. 78-80. <<

[11] Naucelio, en *Epigrammata Bobiensia*, 2, núm. 5, ed. Munari, 1955, p. 55. <<

[12] Sobre los ideales de esta clase, vid. esp. A. Alfoldi, *A Conflict*, pp. 96-124. <<

[13] Vid. Pallu-Lessert, *Fastes*, 2, pp. 93-94; K. Deichgräber, «Vindicianuss, *Pauly-Wissowa Reallexikon*, IX, A. 1 (2, 16), 1961, col. 29-36. <<

[14] Ep. ad Valentinianum, en *Corpus Medicorum Latinorum*, V, ed. Wiedermann, 1916, caps. 5 y 9, pp. 23-24. <<

[15] *Conf.* VII, 6, 8. <<

[16] *Conf.* IV, 3, 5. <<

[17] *Conf.* IV, 14, 21. <<

[18] Vid. lo más reciente, «Herius et Domitius», *Latomus*, 13, 1954, pp. 37-39. <<

[19] *Conf.* VI, 7, 11. <<

[20] *Conf.* VI, 10, 16. <<

[21] *Conf.* VI, 12, 20. <<

[22] *Conf.* VIII, 12, 30. <<

[23] *Conf.* IX, 6, 14. <<

[24] *Conf.* VIII, 6, 13 y IX, 3, 6. <<

[25] *Conf.* VI, 10, 17. <<

[26] *Ep.* 98, 8. <<

[27] *De mor. Man.* (II), 19, 29. <<

[28] *Conf.* VI, 8, 13. <<

[29] *Conf.* V, 8, 14. <<

[30] *Codex Theodosianus*, XIV, 9, 1 (370). <<

[31] *Conf.* V, 8, 15. <<

[32] *Conf.* V, 9, 16. <<

[33] *Conf.* V, 9, 16. <<

[34] Ammianus Marcelinus, *Res gestae*, XIV, 6, 1; vid. esp. A. Cameron, «The Roman Friends of Ammianus», *Journ Roman Studies*, 54, 1964, pp. 15-28. <<

[35] *Conf.* V, 13, 23. <<

[36] Sobre las oportunidades y peligros de tal posición, vid. Cameron, «Wandering Poets», *Historia*, 14, 1965, pp. 497-507. <<

[37] *Conf.* V, 13, 23. <<

[38] Vid. sup., p. 62. <<

[39] *Ep. Secundini ad Aug*; vid. sup., p. 61; cf. la refutación de Justino, un maniqueo romano cultivado, adscrito a Mario Victorino, en P. L. 8, 990-1010. <<

[40] Vid. esp. A. Ferrua, *Le pitture della nuova catacomba di Via Latina*, 1960. <<

[41] P. Courcelle, *Recherches sur les «Confessions»*, 1950, pp. 78-79. <<

[42] Spimaco, *Relatio*, III, 10. <<

[43] Ambrosio, *Ep.* 17, 1 y 13. <<

[44] J. Rouge, «Une émeute à Rome au IV s.», *Rev. études anciennes*, 63, 1963, p. 61. Los discípulos de Agustín habían sido educados para carreras senatoriales: II, 8, 25. <<

[45] *Ep.* 258. Bien podría ser él el Marciano descrito en Chastagnol, *Les Fastes de la Préfecture urbaine*, núm. 117, pp. 268-269. <<

[46] *Sol.* I, 13, 23; vid. *Retract.* I, 4, y *De vera religione*, (*tam grande secretum*). <<

[47] Courcelle, *Recherches*, pp. 79-83. <<

[48] Vid. inf., p. 136 y Símaco, *Ep.* I, 99, y V, 32. <<

[49] Símaco, *Ep.* I, 20. <<

[50] Vid. esp. L. Ruggini, *Economia e società nell'Italia annonaria*, 1962; A. Pignaniol, *L'Empire Chrétien* (Historie romaine, IV, 2), 1947, pp. 230-252, proporciona un brillante cuadro de la situación política y religiosa del año 380. <<

[51] Claudio; vid. Cameron, «Wandering Poets», *Historia*, 14, 1965, pp. 495-496. <<

[52] Manlio Teodoro; vid. inf., p. 113. <<

[53] *Conf.* V, 13, 23. <<

[54] P. ej., O. Hiltbrunner, «Die Schrift 'de officiis ministrorum' des hl. Ambrosius und ihr ciceronisches Vorbild», *Gymnasium*, 71, 1964, pp. 174-189. <<

[55] El contacto de Ambrosio con el Neoplatonismo contemporáneo puede ser incluso más amplio que la lectura de Plotino revelada por Courcelle, *Recherches*, pp. 93-138; vid.

también «Nouveaux aspects du platonisme chez saint Ambrose», de Courcelle, *Rev. études latines*, 34, 1956, pp. 220-239; «De Platon à Saint Ambrose par Apulée», *Revue de Philologie*, n. s. XXXV, 1961, pp. 15-28; y el importante estudio, «Anti-Christian arguments and Christian Platonism», *The Conflict between Paganism and Christianity in the 4th century*, ed. Momigliano, 1963, pp. 151-192, esp. p. 165. <<

[56] P. ej., el bonito ejemplo reviviendo a San Ambrosio en Milán, ilustrado en C. Mohrmann y F. Van der Meer, *Atlas of the Early Christian World*, 1958, núm. 186, p. 77. <<

[57] *Conf.* III, 1, 1. <<

[58] *Conf.* V, 13, 23. <<

[1] El estudio más amplio sobre Ambrosio es *The Life and Times of St. Ambrose*, 2 vols., 1935, de F. Homes-Dudden; *Recherches sur les Confessions de S. Augustin*, de P. Courcelle, 1950, ha dirigido los fundamentos de todas las modernas opiniones sobre la evolución de Agustín en Milán; ha ampliado y defendido su posición en *Les Confessions de S. Augustin dans la tradition littéraire: Antécédents et Posterité*, 1963, esp. pp. 19-88.

La interpretación de los libros V-VIII de las *Confesiones* es decisiva para este período, de aquí la importancia de dos profundos comentarios, M. Pellegrino, *Les Confessions* de S. Augustin, 1960 y A. Solignac en *Les Confessions* (traducido al inglés por Thehorel y Bouisson), *Bibliothèque augustinienne*, sér. 2, pp. 13-14, 1962. <<

[2] *Conf.* V, 10, 19; vid. Testard, *S. Augustin et Cicéron*, 1, páginas 81-97. <<

[3] Vid. esp. E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Univ. California, Paperbound, 1963), p. 239. <<

[4] El mejor estudio de la posición académica es *Beatitude et Sagesse: S. Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, de R. Holte, 1962, esp. pp. 42-44. <<

[5] Vid. sup., p. 70. <<

[6] Cicerón, *Academica*, II, 3, 8. <<

[7] Vid. la erudita traducción y el comentario de J. O'Meara, *St. Augustine: Against the Academics* (Ancient Christian Writers, 12), 1950, y Holte, *Béatitude et Sagesse*, pp. 73-109. <<

[8] Donne, *Sat.* 3. <<

[9] *C. Acad.* III, 7, 15. <<

[10] *De util. cred.* 8, 20. <<

[11] Vid. *De natura deorum*, Cicerón, I, 22, 61; el «académico» Cotta es también el sacerdote que lo sostiene por «ser un deber mantener más solemnemente los derechos y deberes de la religión establecida». <<

[12] *Conf.* V, 14, 25. <<

[13] *Recherches*, Courcelle, pp. 86-87. <<

[14] *Conf.* VI, 13, 23. <<

[15] *De util. cred.* 8, 20. <<

[16] Vid. *St. Ambrose*, Homes-Dudden, 1, pp. 270-293. <<

[17] Vid. *St. Ambrose*, Homes-Dudden, 1, pp. 298-319. <<

[18] Ambrosio, *In Ps.* 118, 20, 48 (P. L. 14, 1490). <<

[19] *Conf.* V, 13, 23. <<

[20] Paulino de Milán, *Vita S. Ambrosii*, 25, ed. M. Pellegrino (Verba Seniorum, n. s. 1), 1961, pp. 88-89. <<

[21] *Conf.* VI, 3, 3. <<

[22] *Conf.* VI, 3, 4. <<

[23] Vid. «Il piu antico ritratto di S. Ambrogio», A. Ratti, *Ambrosiana*, cap. 14, 1897. <<

[24] Vid. *St. Ambrose*, Hommes-Dudden, 2, pp. 442-476. <<

[25] *Conf.* IX, 7, 15. <<

[26] *C. Auxentium*, 34 (P. L. 16, 1017), Ambrosio. <<

[27] Ambrosio, *In Ps.* 61, 21 (P. L. 16, 1175); cf. *Conf.* VI, 3, 3. <<

[28] Vid. «Un confronto tra s. Ambrogio e s. Agostino a proposito. dell'esegesi del Cantico dei Cantici», M. Tajo, *Rev. études augustin.*, vii, 1961, pp. 127-151. <<

[29] Ambrosio, *De Isaac*, 3, 18 (P. L. 14, 506). <<

[30] Ambrosio, *Hexaemeron*, III, 5, 21 (P. L. 14, 177). <<

[31] *Conf.* V, 12, 23. <<

[32] Vid. esp. *Il valore letterario dell'esegesi ambrosiana, G.* Lazzati (Archivio Ambrosiano, 11) 1960, y *La «Explanatio Psalmorum XII»: Studio letterario sulla esegesi di Sant'Ambrogio*, L.F. Pizzolato (Archivio Ambrosiano, 17), 1965. <<

[33] *Béatitude et Sagesse*, Holte, pp. 119-124. <<

[34] Vid. sup., p. 69. <<

[35] No que sus fuentes fueran, ni mucho menos, de segunda mano; vid. J. Pepin, *Théologie cosmique et théologie chrétienne (Ambroise, Exaém.* I, 1, 1-4), 1964, pp. 45-58. <<

[36] Holte, *Béatitude et Sagesse*, p. 131. <<

[37] *Conf.* VI, 4, 6. <<

[38] Vid. sup., p. 61. <<

[39] *De beata vita*, 1, 4. <<

[40] *Hexaemeron*, Ambrosio, VI, 7, 42 (P, L. 104, 258). <<

[41] *Hexaemeron*, Ambrosio, I, 8, 31 (P.L. 14, 140). <<

[42] Este aspecto del pensamiento de Ambrosio ha sido caracterizado excelentemente por Holte en *Béatitude et Sagesse*, pp. 165-175. <<

[43] Vid. el estudio más excitante de S. Masai, «Les conversións de S. Augustin et les débuts du spiritualisme de l'Occident», *Le Moyen Age*, 67, 1961, pp. 1-40. <<

[44] Vid. esp. P. Henry, «Introduction» to MacKenna, *Plotinus, The Enneads* (2.ª ed. 1956, p. 39): «La creencia de que el alma es inmaterial estaba lejos de ser aceptada por todos los griegos. A este respecto, Platón, Aristóteles y Plotino estaban bastante aislados de la tradición griega extendida y mucho del enrarecido materialismo al que Armstrong llama 'el tipo neumático de pensamiento' y que, presagiando el alma como materia tenue, tiene representantes a través de todo el

pensamiento griego, desde Homero a los estoicos, para no mencionar a los maniqueos…». <<

[45] *Conf.* V, 10, 19. <<

[46] *Conf.* V, 10, 20. <<

[47] *Conf.* VII, 2, 3; vid. sup., p. 63. <<

[48] *Conf.* VII, 1, 2. <<

[49] *De mor. eccles. cath.* (I), 21, 38. <<

[50] Vid. *S. Augustin et Cicéron*, Testard, 1, p. 111. <<

[51] *«Les conversións de S. Augustin»*, Masai, *Le Moyen Age*, 67, 1961, p. 29. <<

[52] Vid. *Recherches*, Courcelle, pp. 98-102 (sobre el *Hexaemeron)* y pp. 122-124 (sobre el *De Isaac* y el *De bono mortis)* ha sido provocado por Theiler en *Gnomom*, 75, 1953, p. 117; vid. también la opinión de Testard en *S. Augustin et Cicéron*, 1, esp. pp. 85-89. <<

[53] La ausencia de referencias en las *Confesiones* y en la *De utilitate credendi* a los sermones de Ambrosio como una fuente de las ideas neoplatónicas es sorprendente; vid. esp. J. O'Meara, «Augustiene and Neo-Platonism», *Rech. augustin*, 1, 1958, pp. 91-111, hacia la p. 100. <<

[54] *Conf.* VI, 11, 19. <<

[55] *Conf.* VI, 1, 1. <<

[56] *Ep.* 54, 2, 3. <<

[1] *De od.* II, 17, 45. <<

[2] Vid. *Il valore letterario dell'esegesi ambrosiana*, Lazzati, páginas 88-91. <<

[3] Ambrosio, *Hexaemeron*, I, 8, 31 (P. L. 14, 151). <<

[4] *Conf.* VII, 3, 5. <<

[5] *Conf.* VI, 15, 25. <<

[6] Leo, *Ep.* 167 (P. L. 54, 1205). <<

[7] *De Abraham*, Ambrosio, I, 3, 19 y 4, 26 (P.L. 14, 427 y 431-2). <<

[8] *Conf.* VI, 15, 25. <<

[9] *Conf.* VI, 15, 25. <<

[10] *De fide et oper.* 19, 35. <<

[11] «Augustins innere Entwicklung», K. Holl, *Abh. preuss Akad. d. Wiss.*, 1922 (Philos. Hist. Kl, núm. 4), 1923, p. 11, es duro y exacto. <<

[12] *De bono coniug.* 5, 5. <<

[13] *Conf.* VI, 6, 10. <<

[14] *Conf.* VI, 8, 17. <<

[15] *Conf.* VI, 14, 24. <<

[16] *Conf.* VIII, 6, 13. <<

[17] *Ep.* 2 y el *De ordine.* <<

[18] *Ep.* 1. <<

[19] *De beata vita.* Es un mérito destacado de P. Courcelle el haber prestado atención a la existencia de tal grupo en su *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, 1948, pp. 119-129. A. Solignac en *Les Confessions, Biblio. augustin.*, sér. 2, pp. 529-536, proporciona un sumario útil. <<

[20] Vid. esp. Courcelle, *Les lettres grecques*, pp. 122-128, y *Recherches*, pp. 153-156. <<

[21] *C. Acad.* III, 18, 41. <<

[22] *De civ. Dei*, XVIII, 18, 57-60. <<

[23] *Plotinus: The Enneads*, trad, por S. MacKenna (2.ª ed. 1956 y 3.ª ed. 1962), con una introducción luminosa de P. Henry. El mejor estudio biográfico de Plotino es *Kleine Schriften*, de R. Harder, 1960, pp. 257-295. «Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus», *Journ. Rom. Studies*, 1, 1960, pp. 1-7, y *Plotin ou la simplicité*

du regard, P. Hadot, 1963, proporciona brillantes caracterizaciones del pensamiento de Plotino. <<

[24] *On the Life of Plotino*, Porfirio, 13 (MacKenna, 2, p. 18). <<

[25] *Life of Plotinus*, Porfirio, 10 (MacKenna, 2, p. 8). <<

[26] Vid. *Kleine Schriften*, Harder, p. 260. <<

[27] Vid. esp. «Porphirius als Mittler zwischen Plotin und Augustin», *Miscellanea Mediaevalia I: Antike und Orient im Mittelalter*, 1962, pp. 26-47, esp. pp. 41-43. <<

[28] Vid. esp. «Quelques symboles funéraires du néo-platonisme latin», *Rev. études anciennes*, 46, 1944, pp. 65-93, esp. pp. 66-73. <<

[29] Vid. esp. *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, 1956. <<

[30] Sobre la evolución de Porfirio, vid. esp. la reconstrucción convincente de P. Hadot, «Citations de Porphyre chez Augustin», *Rev. études augustin.*, 6, 1960, pp. 205-244, esp. pp. 239-240. <<

[31] P. ej., *De civ. Dei*, X, 2, 7. <<

[32] P. ej., *De civ. Dei*, X, 24. <<

[33] *Plotin et l'Occident*, P. Henry (Spicilegium Sacrum Lovaniense, 15), 1934, es fundamental. <<

[34] Vid. la excelente introducción de P. Hadot a Mario Victorino: *Traités théologiques sur la Trinité* (sources chrétiennes, 68), 1960, esp. pp. 7-76. <<

[35] *Conf.* VIII, 2, 2. <<

[36] *Conf.* VIII, 2, 2. <<

[37] Vid. esp. *Recherches*, Courcelle, pp. 137-138 y 168-174. <<

[38] *C. Acad.* III, XIX, 42; vid. el más reciente, «Porphiry and the Arabic Tradition», *Porphyre* (Entretiens, Fondation

Hardt, XII), 1965, 275-299, esp. p. 288. <<

[39] *C. Acad.* III, 19, 42. <<

[40] *Esp.* 34, 1, Ambrosio (P.L. XVI, 1119). *Béatitude et Sagesse, Holte*, pp. 111-164, es un brillante recuento de esta tradición en los escritores cristianos antiguos. <<

[41] *Conf.* VII, 9, 13; VIII, 2, 2. <<

[42] Vid. *Les Confessions*, Courcelle, pp. 69-70, sobre el vago pensamiento del «*orator*». <<

[43] Así, «Synesius of Cirene and Alexandrian Neo-Platonism», H.I. Marrou, *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, pp. 126-150, proporciona un doblete esencial a Agustín en Milán. <<

[44] *Recherches*, Courcelle, p. 280 (June). <<

[45] *Conf.* VII, 9, 13. <<

[46] Sugerido por Courcelle en *Les lettres grecques*, pp. 126-128: Yo no estoy convencido. <<

[47] Sugerido por Courcelle, *Recherches*, pp. 113-138; pero vid. sup., p. 105. <<

[48] Sobre los tratados de Plotino leídos por Agustín, vid. esp. *Plotin et l'Occident*, P. Henry, 1934, pp. 78-119, y sobre Plotino y Porfirio, vid. *Recherches*, Courcelle, pp. 157-167, y *Les Confessions*, pp. 27-42. Yo añadiría, con Hadot, «Citations de Porphyre», *Rev. études augustin.*, vid., p. 241, 1960, situando a Plotino, no a Porfirio, en el centro de las lecturas de Agustín en 386. <<

[49] Yo estoy obligado a inclinarme hacia la absorción de Plotino por Agustín sugerida por R.J. O'Connell, *«Ennead* VI, 4 and 5 in the works of St. Augustine», *Rev. études augustin.*, ix, 1963, páginas 1-39. <<

[50] *Conf.* IV, 15, 24; vid. sup., cap. 5, nota 78. <<

[51] *Byzantine Aesthetics*, Mathew, 1963, pp. 17-21. Véase para una apreciación exacta de las ideas de Plotino. <<

[52] *Eneada* I, 6, 1 (MacKenna 2, pp. 56-57). <<

[53] *Conf.* VII, 17, 23. <<

[54] *Esp.* 4, 2. <<

[55] «Tradition and Personal Achievement», Dodds, *Journ. Rom. Studies*, 1, 1960, p. 5. <<

[56] *Eneada* VI, 7, 12 (MacKenna, 2, pp. 570-571). <<

[57] Vid. esp. «Tradition and Personal Achievement», Dodds, *Jour. Rom. Studies*, 1, 1960, pp. 2-4. <<

[58] *La Philosophie de Plotin*, E. Brehier, ed. rev. 1961, p. 35; vid. esp. pp. 35-45. <<

[59] *Conf.* VII, 9, 13. <<

[60] *Conf.* VII, 9, 14. <<

[61] Vid. esp. *«Ennead* VI, 4 and 5», O'Connell, *Rev. études augustin.*, 9, 1963, pp. 13-14. <<

[62] Vid. sup., pp. 47 y 52. <<

[63] *«Ennead* VI, 4 y 5», O'Connell, *Rev. études augustin.*, 9, 1963, pp. 8-11. <<

[64] *Eneada* I, 8, 15 (MacKenna, 2, p. 78). <<

[65] *Eneada* VI, 6, 12 (MacKenna, 2, p. 541); vid. O'Connell, *«Ennead* VI, 4 y 5», *Rev. études augustin.*, 9, 1963, pp. 18-20. <<

[66] Plotino también había sido un «converso» a un auténtico helenismo de una forma de gnosticismo, si bien su evolución fue menos dramática que la de Agustín y su gnosticismo menos radical; vid. esp. H. C. Puech, «Plotin et les gnostiques», *Les Sources de Plotin* (Entretiens, Fondation Hardt, V), 1960, pp. 161-174, y el importante estudio de su evolución en *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, 1965, pp. 24-26. <<

[67] *Conf.* VII, 10, 16. <<

[68] *Conf.* VII, 13, 19. <<

[1] *C. Acad.* II, 2, 5. <<

[2] *Ep.* 135, 1. No es sorprendente la opinión favorecida de un círculo literario pagano en el año 411; vid. inf., pp. 396-397. <<

[3] Esta tensión está magníficamente documentada en la obra de P. Courcelle, «Anti-Christian Arguments and Christian Platonism», *The Conflict between Paganism and Christianity*, pp, 151-192. <<

[4] *De civ. Dei*, X, 29, 99; vid. esp. Courcelle, *Les Confessions*, páginas 73-74. <<

[5] *Ep.* 31, 8. <<

[6] *Life of Plotinus*, Porfirio, 2 (MacKenna, 2, p. 2). <<

[7] «Tradition and Personal achievement», Dodds, *Journ. Rom. Studies*, 1, 1960, p. 7. <<

[8] Vid. Justino, *Diálogo con Trifo*, 2, 3-6, <<

[9] *Conf.* VIII, 2, 4. <<

[10] *Conf.* IX, 7, 15. <<

[11] Vid. esp, *Recherches*, Courcelle, pp. 157-167; «Connaissance de Dieu et action de grâcer», G. Madec, *Rech. augustin.*, 2, 1962, páginas 273-309, esp. pp. 279-282, es un estudio claro de este periodo crucial. <<

[12] *De Trin.* IV, 15, 20. <<

[13] *Conf.* VII, 20, 26. <<

[14] P. ej., *De quant, anim.*, XXXIII, 75; *De mor. eccl. cath.* (I), 7, 11. Mientras no se puede estar convencido de que el concepto de Cristo de Agustín, en esta época crucial, reflejara exactamente el sostenido por Porfirio y sus seguidores paganos (vid. Courcelle, «S. Augustin 'photiniem' à Milán, Conf. VII, 19, 25», *Ricerche di storia religiosa*, 1, 1954, pp.

225-239, y *Les Confessions*, pp. 33-42, con el criticismo de Hadot, «Citations de Porphyre», *Rev. études augustin.*, 6, 1960, p. 241), es imposible negar que pasó por una fase de platonismo «autónomo», cuyos exponentes había considerado como superiores al Cristianismo; vid. esp. Courcelle, «Les sages de Porphyre et les 'viri novi' d'Arnobe», *Rev. études latines*, 31, 1953, pp. 257-271, esp. pp. 269-270. <<

[15] Vid. sup., pp. 61-62. <<

[16] *Conf.* VII, 21, 27. <<

[17] *Ep.* 37, 1, Ambrosio (P. L. 16, 1085), vid. inf. <<

[18] *Conf.* VII, 21, 27. <<

[19] *C. Acad.* II, 2, 5. <<

[20] *Conf.* VII, 21, 27. <<

[21] *C. Acad.* II, 2, 5. <<

[22] *Conf.* VIII, 1, 1. <<

[23] *Sol.* I, 14, 25. <<

[24] *C. Acad.* III, 19, 42; *De ord.* II, 10, 29. <<

[25] Este caso está persuasivamente estudiado por J. O'Meara en *The Young Augustine*, 1954, pp. 143-155, y *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine*, 1959; véanse las reservas de peso de Hadot en «Citations de Porphyre», *Rev. études augustin.*, 6, 1960, pp. 205-244 (con el comentario de O'Meara, pp. 245-247). <<

[26] *Conf.* VIII, 1, 1-2. <<

[27] *Conf.* IX, 3, 5. <<

[28] Ambrosio, *De Helia vel de ieiunio*, 22, 85 (P. L. 14, 764). <<

[29] *Conf.* VIII, 5, 12. <<

[30] *Conf.* VIII, 6, 12. <<

[31] *Conf.* VIII, 6, 15. <<

[32] *Conf.* VIII, 7, 18. <<

[33] *Conf.* VIII, 8, 20. <<

[34] *Conf.* VIII, 11, 27. <<

[35] *Conf.* VIII, 12, 28-30. <<

[36] *Conf.* IX, 2, 4. <<

[37] «Die korperliche Konstitution und Krankheiten Augustin», B. Legewie, *Misc. Agostin.*, 2, 1930, pp. 5-21, esp. pp. 19-20, son debidamente cautelosas. <<

[38] Vid. «A psychoanalytic study of the Confessions», Klegeman, *Journ. Amer. Psychoanalytic Assoc.*, 5, 1957, p. 481. <<

[39] *De Gen. c. Man.*, II, 17, 26. <<

[40] Sobre la situación de Casiciaco, vid. *Les Confessions de S. Augustin, Pellegrino*, p. 191, núm. 2. <<

[41] *Agustins Bekehrung*, J. Norregaard, 1923, anticuado respecto a las circunstancias de la conversión de Agustín, se mantiene como un estudio inapreciable de las ideas religiosas que aparecen en los diálogos de Casiciaco. <<

[42] *Ep.* 1, 3. <<

[43] *De ord.* II, 20, 52; cf. *De beata vita*, 1, 6. <<

[44] P. ej., *De ord.* II, 5, 16. <<

[45] Vid. esp. *Béatitude et Sagesse*, Holte, pp. 303-327. <<

[46] *De beata vita*, 1, 4. <<

[47] *De beata vita*, 1, 5. <<

[48] *De beata vita*, 1, 3. <<

[49] Vid. sup., pp. 117 y 129-132. <<

[50] *De beata vita*, 4, 34. <<

[51] *De beata vita*, 4, 35. <<

[52] *Conf.* IX, 7, 15. <<

[53] *C. Acad.* II, 3, 9. <<

[54] *De mor. eccl. cath.* (I), 17, 31. <<

[55] *C. Acad.* II, 3, 8. <<

[56] *De mor. eccl. cath.* (I), 25, 47; vid. sup., pp. 71-72. <<

[57] *Conf.* V, 10, 18. <<

[58] *Ep.* 34, 2, Ambrosio (P. L. 16, 1119). <<

[59] *Conf.* IX, 5, 13. <<

[60] *De obitu Theodosii*, Ambrosio (P. L. 16, 1466). <<

[61] *Béatitude et Sagesse*, Holte, pp. 177-190, es una brillante afirmación. <<

[62] *C. Acad.* III, 20, 43. <<

[63] P. ej., *De ord.* I, 7, 20; II, 5, 15 y 16, 44. <<

[64] *De ord.* I, 1, 2. <<

[65] P. ej., *De ord.* I, 2, 5. <<

[66] P. ej., *De ord.* I, 2, 5. <<

[67] *The Fathers of the Latin Church*, H. von Campenhausen (traducida al inglés en 1964), pp. 184-188. <<

[1] El historiador se encuentra afortunadamente con dos análisis brillantes del programa de Agustín en Casiciaco y de su posición en la cultura antigua tardía, por H. I. Marrou, *S. Augustin et la fin de la culture antique*, 1938, pp. 161-327, esp. pp. 161-186, y por R. Holte, *Béatitude et Sagesse*, 1962, esp. pp. 73-190 y 303-327. <<

[2] *De ord.* I, 2, 4. <<

[3] *Retract.* I, 1, 1. <<

[4] Vid. *Il propietario della villa romana di Piazza Armerina*, 1962, pp. 52 y ss. <<

[5] «Sull *otium* di Massiminiano Erculio», *Rend. Accad. dei Lined*, S. Mazzarino, s. 8, 8, 1954, pp. 417-421. <<

[6] Vid. sup., p. 112; vid. *Les Confessions*, Courcelle, pp. 21-26. <<

[7] *Life of Plotinus*, Porfirio, 12 (MacKenna, 2, p. 9). <<

[8] «Un lieu dit 'Cité de Dieu'», H. I. Marrou, *Aug. Mag.*, 1, 1954, pp. 101-104. <<

[9] *C. Acad.* II, 2, 4. <<

[10] *Sol.* I, 10, 17. <<

[11] *De beata vita*, 1, 4. <<

[12] Vid. sup., p. 113. <<

[13] *Ep.* 26, 4 (el poema de Licencio). <<

[14] *C. Acad.* II, 2, 3. <<

[15] *De beata vita*, 7, 16. <<

[16] *De ord.* I, 7, 20. <<

[17] *C. Acad.* III, 19, 42. <<

[18] *Sol.* II, 14, 26. <<

[19] *De ord.* I, 11, 31. <<

[20] *De ord.* I, 2, 4. <<

[21] *De ord.* I, 1, 2 y 4. <<

[22] *De ord.* I, 7, 20. <<

[23] *Sol.* II, 14, 26. <<

[24] *De ord.* II, 11, 33. <<

[25] *C. Acad.* II, 11, 6. <<

[26] *C. Acad.* II, 1, 2. <<

[27] *C. Acad.* III, 7, 15. <<

[28] *De ord.* I, 3, 6. <<

[29] *De ord.* I, 8, 22. <<

[30] *De ord.* I, 3, 6. <<

[31] *De ord.* I, 8, 25. <<

[32] *C. Acad.* II, 4, 10. <<

[33] *Sol.* I, 12, 21. <<

[34] *Sol.* I, 1, 1. <<

[35] *Sol.* I, 14, 25-26. <<

[36] *De beata vita*, 3, 16 y 20. <<

[37] P. ej. *De beata vita*, 2, 10. <<

[38] *De beata vita*, 2, 14. <<

[39] *De beata vita*, 2, 7. <<

[40] *C. Acad.* II, 3, 8. <<

[41] *De ord.* I, 8, 23. <<

[42] *De ord.* I, 3, 7. <<

[43] *De ord.* I, 9, 28. <<

[44] P. ej. *De ord.* I, 3, 9 y *C. Acad.* II, 13, 29. <<

[45] *Ep.* 26. <<

[46] A.K. Clarke, «Licentius, Carmen ad Augustinum, 11. 45 seqq, and the Easter Vigil» (Studia Patristica, 8), *Texte u. Untersuchungen*, 93. <<

[47] *De ord.* I, 5, 12 y 7, 24. <<

[48] *De quant, anim.*, 31, 62-63. <<

[49] *De beata vita*, 1, 6. <<

[50] *De ord.* I, 2, 5. <<

[51] P. ej, *C. Acad*, I, 3, 8. <<

[52] *De ord.* I, 3, 6. <<

[53] P. ej., *C. Acad.* II, 7, 17. <<

[54] *C. Acad.* II, 9, 22. <<

[55] *C. Acad.* I, 1, 4. <<

[56] *De ord.* I, 11, 31. <<

[57] *C. Acad.* I, 3, 7. <<

[58] Vid. Marrou, *S. Augustin et la fin de la culture antique*, páginas 242-243. <<

[59] *C. Acad.* I, 2, 6. <<

[60] Vid. inf., pp. 227-228. <<

[61] Carta a Firmo, en *Corpus Christianorum*, Series Latina, 47, 1955, p. 4. Sobre la continuidad de las ideas de Agustín sobre el conocimiento y la cultura, vid. esp. R. Lorenz, «Die Wissenschaftlehre Augustins», *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 67, 1956, pp. 29-60 y 213-251. <<

[62] *De ord.* II, 10, 28. <<

[63] Vid. esp. Solignac, «Doxographies et manuels», *Rech. augustin.*, 1, 1958, p. 122 y núm. 26. <<

[64] *De ord.* I, 7, 20. <<

[65] *Sol.* I, 13, 23. <<

[66] *De ord.* II, 5, 17. <<

[67] *Sol.* II, 14, 26. <<

[68] *De ord.* II, 17, 45. <<

[69] Vid. esp. Marrou, *S. Augustin et la fin de la culture antique*, p. 211 (y p. 275: es «medieval», incluso en la extensión de sus omisiones). <<

[70] *Sol.* II, 20, 35. <<

[71] *De ord.* II, 19, 50. <<

[72] *De ord.* II, 5, 15-16. <<

[73] *De ord.* II, 7, 24. <<

[74] *C. Acad.* I, 1, 3. <<

[75] *Retract.* I, 3. <<

[76] *De beata vita*, 1, 5. <<

[77] Vid. esp. O'Connell, «Ennead VI, 4 and 5», *Rev. études augustin.*, 9, 1963, pp. 1-2. Este trabajo es importante por mostrar la evidencia de la asimilación de Plotino por Agustín. <<

[78] *Retract.* I, 5. <<

[79] *Retract.* I, 5. <<

[80] *Sol.* II, 7, 14. <<

[81] *Sol.* I, 1, 3. <<

[82] *Sol.* I, 15, 30. <<

[83] Paulino, *Vita Ambrosii*, 38 (ed. Pellegrino, pp. 104-105). <<

[84] Vid. esp. B. Parodi, *La catachesi di S. Ambrogio*, 1957, y Homes-Dudden, *Saint Ambrose*, 1, pp. 336, 342. <<

[85] *De fide et oper.*, 6, 9. <<

[86] Parodi, *La catachesi*, p. 66. <<

[87] *De quant, anim.*, 34, 77. <<

[88] Courcelle, *Recherches*, p. 213. <<

[89] Parodi, *La catachesi*, p. 19. <<

[90] *De quant. anim.* 1, 4. <<

[91] *De cat rud.* 8, 12 <<

[92] Courcelle, *Recherches*, p. 217. <<

[93] *Conf.* IX, 7, 16. <<

[94] *Conf.* VIII, 6, 15 y *De mor. eccl. cath.* (I), 33, 70. <<

[95] Filastrio, *De Haeres.*, c. 15 (P. L. 12, 1239). <<

[96] Courcelle, *Les lettres greques*, p. 123. Esto sería una cuestión clara entre cristianos, vid. Pepin, *Théologie cosmique et théologie chrétiene*, pp. 77-78. <<

[97] *De beata vita*, 1, 4. <<

[98] *De beata vita*, 1, 4. <<

[99] Mientras Courcelle, *Recherches*, pp. 106-112, da por seguro el contenido plotiniano de estos sermones, su cronología se mantiene incierta: vid. Theiles, *Gnomon*, 75, 1953, pp. 117-118. <<

[100] *Conf.* IX, 6, 14. <<

[101] *Retract.* I, 6. <<

[102] *De metris*, ed. Keil, *Grammatici Latini*, 6, 1874, pp. 585-601. <<

[103] Vid. esp. Marrou, *S. Augustin et la fin de la culture antique*, pp. 570-579. <<

[104] *Conf.* IX, 6, 14. <<

[105] *Conf.* IX, 8, 17. <<

[106] *Conf.* IX, 8, 17. <<

[1] Vid. esp. el magnífico estudio de R. Meiggs, *Roman Ostia*, 1960, esp. pp. 83-101, 211-213 y 258-262. <<

[2] *Conf.* IX, 10, 23. <<

[3] *Eps.* 92 y 99, vid. inf., p. 247, esp. n. 10. <<

[4] Vid. Meiggs, *Roman Ostia*, pp. 212-213, la considerará la esposa de Faltonio Adelfo. <<

[5] Meiggs, *Roman Ostia*, p. 400. <<

[6] *Ep. Secundini ad Augustinum*, Solignac, en *Les Confessions, Biblio. augustin.*, sér. 2, 14, p. 535, identifica el Hermogeniano de la *Ep.* 1, con un miembro del Anicii. <<

[7] Vid. Meiggs, *Roman Ostia*, p. 393, y H.P. L'Orange, «The Portrait of Plotinus», *Cahiers archéologiques. Fin de l'Antiquité et Moyen-Age*, 5, 1951, pp. 15-30. <<

[8] *Conf.* IX, 10, 23-25. Es fundamental, P. Henry, *La Vision d'Ostie. Sa place dans la vie et l'oeuvre de S. Augustin*, 1938. Para encontrar el análisis de la descripción de Agustín, vid. A. Mandouze, «L'extase d'Ostie: possibilités et limites de la méthode de paralléles textuels», *Aug. Mag.* 1, 1954, pp. 67-84. <<

[9] *Conf.* IX, 11, 27-28. <<

[10] *Conf.* IX, 12, 29. <<

[11] *Conf.* IX, 12, 30. <<

[12] *Conf.* IX, 12, 31. <<

[13] Meiggs, *Roman Ostia*, p. 475. <<

[14] *Conf.* IX, 12, 32-33. <<

[15] Meiggs, *Roman Ostia*, p. 525. <<

[16] Meiggs, *Roman Ostia*, p. 400. <<

[17] *De cura ger. pro mort.* 11, 13. <<

[1] Vid. J. Burnaby, *Amor dei: A Study of the Religion of St. Augustine*, 1938, p. 88, sobre el *De moribus ecclesiae catholicae:* «El hecho siempre suyos muchos de aquellos textos que serían los puntos fundamentales de su cristianismo, y siempre los usa como tales». <<

[2] *De civ. Dei*, 22, 8, 48. <<

[3] *Ep.* 20, 2. <<

[4] *Ep.* 186, 1, 1. <<

[5] Vid inf., p. 454. Sobre la vida de Agustín en esta época, estoy particularmente identificado con los estudios profundos y sobresalientes de G. Folliet, notablemente «Aux origines de l'ascetisme et du cenobitisme africain», *Studia Anselmiana*, 46, 1961, pp. 35-44. <<

[6] Posidio, *Vita Augustini*, III, 1-2 [De aquí en adelante citado como *Vita*]. <<

[7] *Ep.* 6. <<

[8] *Ep.* 9, 1 y 10, 1. <<

[9] *Ep.* 10, 2, cf. *De vera rel.* 47, 91. <<

[10] Vid. G. Folliet, «'Deificare in otio', Augustin, *Epistula* X, 2», *Rech. augustin.*, 2, 1962, pp. 225-236. <<

[11] *De div. quaest.* 83, 12; *Retract.* I, 26. <<

[12] *Ep.* 10, 2. <<

[13] Vid. *Ep.* 26, 3 y 32, 5 sobre las iracundas relaciones entre Alipio y Romaniano, <<

[14] *Ep.* 17, 2. <<

[15] *De Gen. c. Man.* I, 1, 1. <<

[16] *Ep.* 15, 1. <<

[17] P. ej., *Ep.* 19. <<

[18] *C. Litt. Petil.* III, 15, 30. <<

[19] *Ep.* 15, 1. <<

[20] *De Mag.* 11, 38. <<

[21] *Eps*, 11, 2; 12; 14, 4, y *de vera relig.* 50, 99. <<

[22] *Ep.* 13, 1. <<

[23] *Ep.* 8. <<

[24] *De vera relig.* 4, 7. <<

[25] *Ep.* 11, 2. <<

[26] *De vera religio.* 7, 12. <<

[27] *Eps.* 16 y 17. <<

[28] *De Gen c. Man.* I, 15, 43. <<

[29] *De Mag.* 3, 5, y 5, 14. <<

[30] *Op. Imp.* VI, 22. <<

[31] *Ep.* 10, 1. <<

[32] *Ep.* 18. <<

[33] *De mor. eccl. cath.* (I), 33, 70. <<

[34] *De mor. eccl. cath.* (I), 31, 67. <<

[35] *De mor. eccl. cath.* (I), 33, 73. <<

[36] *De mor eccl. cath.* (I), 31, 67. <<

[37] *Ep.* 10, 1. <<

[38] *Vita*, III, 3-5. <<

[39] *Serm.* 355, 2. <<

[40] *Ep.* 21, 3. <<

[1] *Serm.* 355, 2. <<

[2] J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire romain* (siglos IV-V) (Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident, III), 1958, pp. 108-111. <<

[3] *Vita*, IV, 1. <<

[4] *Vita*, IV, 2. <<

[5] Vid. inf., p. 387. <<

[6] *Vita*, IV, 2. <<

[7] *Ep.* 21, 2. <<

[8] *Vita*, V, 3. <<

[9] *Ep. ad Rom. incoh. expos.* 13. <<

[10] Sobre el donatismo y las posteriores relaciones de Agustín con la iglesia rival, vid. inf., pp. 277 ss. <<

[11] *C. Litt. Petil.* II, 83 184. <<

[12] *Vita*, VI, 1. <<

[13] *Vita*, V, 3. <<

[14] *Vita*, VIII, 2. <<

[15] *Ep.* 213, 4. <<

[16] *Vita*, VIII, 1. <<

[17] *Serm.* 355, 2. <<

[18] De forma notable Alipio y Fortunato. <<

[19] Vid. inf., p. 265. <<

[20] Frend, *Donatist Church*, pp. 245-246. <<

[21] *Ep.* 21, 5. <<

[22] Vid. inf., p. 360. <<

[23] Vid. inf., pp. 249-250. <<

[24] *Serm.* 214 y 216. <<

[25] *C. Fort.* 1. <<

[26] *Vita*, VI, 2. <<

[27] *C. Fort.* 1. <<

[28] *Vita*, VI, 7-8. <<

[29] P. ej., *de ii anim.* 9, 16, y la evidencia de Brown, «St. Augustine's attitude to religious coercion», *Jour. Rom. Studies*, 54, 1964, hacia p. 109, n.º 13. <<

[30] *Ep.* 34, 6. <<

[31] *Ep.* 55, 18, 34. <<

[32] Sobre esto vid. Bonner, *St. Augustine*, pp. 253-258. <<

[33] *Retract.* I, 19. <<

[34] *Confe.* IV, 2, 3. <<

[35] Quizá la convocatoria de este concilio y el programa de reforma presentado en él, haya sido planeado por Agustín y su amigo Aurelio, el nuevo obispo de Cartago: F. L. Cross, «History and Fiction in the African Canons», *Jour. Theol. Studies*, 12, 1961, pp. 227-247, esp. páginas 229-230. <<

[36] *Vita*, V, 5. *De serm. Dom. in monte*, I, 17, 17. <<

[37] *De serm. Dom. in monte*, II, 20, 68. <<

[38] *De serm. Dom. in monte*, I, 4, 12. <<

[39] *Serm.* I, 1. <<

[40] *Enarr. in Ps.* 18, 2. <<

[41] *De serm. Dom. in monte*, I, 15, 41 (más tarde revisado por él: *Retract.* I, 19, 5). <<

[42] *Vita*, V, 1. <<

[43] *De opere mon.* 29, 37. <<

[44] *De Gen. ad litt.* VIII, 8, 16. <<

[45] Vid. inf. p. 547. <<

[46] *Ep.* 22, 2. <<

[47] *Ep.* 22, 9. <<

[48] *Ep.* 22, 1. <<

[49] *Vita*, XI, 1-4. <<

[50] Bien caracterizado por P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, 4, 1922. <<

[51] P. ej., Evodio y Alipio; vid. esp. Moncreaux, *Hist. litt.* 7, 1923, pp. 35-62 <<

[52] Vid., sup. p. 160. <<

[53] *Ep.* 2. <<

[54] *Ep.* 24. Sobre Paulino, vid. esp. P. Fabre, *S. Paulin de Noie et l'amitié chrétienne*, 1949, y el detallado estudio de las relaciones de Paulino con Agustín en P. Courcelle, «Les lacunes dans la correspondance entre S. Augustin et Paulin de Noie», *Rev. études anciennes*, 53, 1951, pp. 253-300, y *Les Confessiones*, pp. 559-607. <<

[55] P. ej., *Ep.* 27, 6 y 31, 4. <<

[56] Vid. O. Perler, «Das Datum der Bischofsweihe des heiligen Augustinus», *Rev. études augustin.*, 9, 1965, pp. 25-37. <<

[57] *Ep.* 32, 2. <<

[1] Comparada con la erudición prodigada recientemente sobre los dos años de la conversión de Agustín, el cambio de su mente en los siguientes diez años ha recibido especial poca atención. El excelente estudio de A. Pincherle, *La formazione teologica di S. Agostino*, 1947, es una notable excepción. Los siguientes artículos han llamado la atención sobre algunos de los cambios más significativos de las ideas de Agustín: E. Cranz, «The Development of Augustine's ideas on Society before the Donatist Controversy», *Harvard Theol. Rev.*, 47, 1954, pp. 255-316; M. Lohrer, *Der Glaubensbegriff des hetligen Augustins in seinen ersten Schriften bis zu den Confessiones*, 1955, y G. Folliet, «La typologie du sabbat chez S. Augustin», *Rev. études augustin.*, 2, 1956, pp. 371-390.

Por esto y sucesivos tratados de las ideas religiosas de San Agustín, estoy especialmente identificado con la brillante exposición de J. Burnaby, *Amor Dei: a study of the Religion of St. Augustine*, 1938, esp. pp. 25-82. <<

[2] *Ep.* 10, 2, vid. sup., p. 172. <<

[3] P. ej., Rodenwalt «Zur Kunstgeschichte der Jahre 220 bis 270»; *Jahrbuch des deutsch. archaolog Inst. 51*, 1963, pp. 104-105, y H.P. L'Orange, «Plotinus-Paul», *Byzantion*, 25-30, 1955-1957, páginas 473-483. <<

[4] *De serm. Dom. in monte*, I, 2, 9. <<

[5] *C. Epp. Pelag*, I, 8, 13. <<

[6] *De cons. evang.* IV, 10, 20. <<

[7] Vid. sup. p. 155.

Este cambio crucial no oscurecerá la continuidad del neoplatonismo de Agustín; permanecerá fundamental a su mente, y nos da la llave para un conocimiento propio de ello, como han puesto en claro R. Holte, *Béatitude et Sagesse*, y, recientemente, R. Lorenz, «Gnade und Erkenntnis bei Augustinus», *Zeitschr. für Kirchengesch.*, 75, 1964, pp. 21-78. <<

[8] Claro en *de ii anim.* 13-15. <<

[9] *De lib. arb.* I, 13, 29. Esta es la conclusión obvia demostrada por el interlocutor de Agustín; Agustín siempre contesta recordándole que el asunto es más complicado. <<

[10] *De lib. arb.* III, 4, 18, en *de natura et gratia*, 58, 69. <<

[11] Vid. inf., p. 512, n. 45. <<

[12] Burnaby, *Amor Dei*, p. 187. <<

[13] *C. Fort.* 21. <<

[14] *De serm. Dom. in monte.* I, 12, 34. <<

[15] P. ej., *de Musica*, VI, 5, 15. <<

[16] *De serm. Dom. in monte.* I, 12, 35. <<

[17] *De serm. Dom. in monte*, I, 17, 15; *Ep. ad Gal. expos.* 9. <<

[18] *Vita*, XXV, 2. *Serm.* 180, 10 y 307, 5. <<

[19] *C. Fort. 22.* <<

[20] P. ej., *de serm. Dom. in monte*, I, 3, 10. <<

[21] *De quant. anim.* 33, 76. <<

[22] *Conf.* X, 40, 65. <<

[23] *De vera relig.* 34, 64. <<

[24] *C. Ep. Fund. 2.* <<

[25] El *Expositio quarumdarum propositionum ex Ep. Apostoli ad Romanos*; *Retract.* I, 22. <<

[26] *Retract.* I, 24, 1. <<

[27] P. ej., *Propp. ex Ep. ad Rom.* 13 y 49. <<

[28] Vid. inf., p. 456. <<

[29] P. ej., *de quant, anim.* 28, 55 y *de vera relig.* 52, 101. <<

[30] *De serm. Dom. in monte*, I, 28, 55; *Propp. ex Ep. ad Rom.*, 44. <<

[31] *Ep. ad Rom. in incoh. expos.* 14. <<

[32] *De lib. arb.* II, 16, 42. <<

[33] *De lib. arb.* II, 16, 41. <<

[34] *De lib. arb.* II, 16, 41. <<

[35] Vid. inf. p. 259 y p. 274. <<

[36] *De lib. arb.* III, 19, 53. <<

[37] P. ej., *De lib. arb.* III, 3, 7, donde es Evodio, y no Agustín, quien exclama: «Su voluntad es mi necesidad». <<

[38] Pincherle, *La formazione*, pp. 175 y s., proporciona una discusión particularmente valiosa. <<

[39] *Ad Simplicianum de diversis quaestionibus:* Trad. al inglés con una introducción de G. Bardy, *Bibliothèque agustinnienne*, sér. 1, 10, 1952, pp. 383-578. <<

[40] *Ep.* 37, 2. <<

[41] Vid. sup., p. 115. <<

[42] Ambrosio, *Ep.* 37, 1 (P.L. 16, 1085). <<

[43] Ambrosio, *Ep.* 76, 1 (P.L. 16, 1314). Vid. esp. Lazzati, *Il valore dell'esegesi ambrosiana*, pp. 46-47. <<

[44] *De praed. sanct.* 4, 8; para el sentido preciso de esto. vid. inf., p. 370. <<

[45] *Retract.* II, 27. <<

[46] *Ad Simpl. de div. quaest.* I, SC. 2, 5 y 10. <<

[47] *Phil.* 2, 12 y 13; *Ad. Simpl. de div. quaest.* I, 2, 12. <<

[48] *Ad. Simpl. de div. quaest.* I, 2, 13. <<

[49] P. ej., *De Musica*, VI, 17, 59, cf. *Ep.* 4, 2. <<

[50] P. ej., *Ennead* I, 6, 4 (MacKenna 2, p. 59). Esto ha sido visto con claridad por Burnaby en *Amor Dei*, p. 89. <<

[51] *Ad. Simpl. de div. quaest.* I, 2, 22. <<

[52] *Ad Simpl. de div. quaest.* I, 2, 21. <<

[53] *Ad. Simpl. de div. quaest.* I, 2, 21. <<

[54] *Ad. Simpl. de div. quaest.* I, 2, 22. <<

[55] Vid. esp. Burnaby, *Amor Dei*, pp. 52-73. <<

[56] *Tratc. in Job.* 40, 10. <<

[57] Compárese la fina presentación de Burnaby, *Amor Dei*, pp. 52-73, con dos brillantes evocaciones de sentimientos paralelos en arte y pensamiento romanos tardíos: G. Mathew, *Byzantine Aesthetics*, pp. 21-22, y P. Hadot, *Plotin*, pp. 73-75. <<

[58] *Conf.* XII, 16, 23. <<

[1] P. Courcelle, *Les Confessions de S. Augustin dans la tradition littéraire: Antecedents et Posterité*, 1963, proporciona una magistral introducción a la influencia de las *Confesiones* en la literatura europea y a los vastos recursos de la erudición moderna organizada alrededor del texto original. Me siento identificado con el excelente estudio de G. N. Knauer, *Die Psalmenzitate in Augustins Konfessionen*, 1955, estudio modelo de un aspecto importante de las cualidades y estilo de las *Confesiones*; con los comentarios de M. Pellegrino y A. Solignac (cit. sup. p. 97, n. 1); y con el texto y notas de J.

Gibb y W. Montgomery, *The Confessions of St. Augustine* (Cambridge Patristic Texts), 1908. Bonner, *St. Augustine*, pp. 42-52, ha proporcionado un sumario juicioso y bien documentado de las opiniones en conflicto del valor histórico de las *Confesiones.* <<

[2] *Ep.* 24 2 (a Alipio). <<

[3] *Ep.* 31, 2. Vid. inf. p. 257. <<

[4] *Conf.* VIII, 6, 14-15. <<

[5] *Passio Ss. Perpetuae et Felicitatis*, 3.ª ed. P. Franchi De'Ca valieri (*Röm. Quartalschrift*, 5, Suplementheft), 1896, p. 110. <<

[6] Poncio, *Vita Cypriani*, 2 (P. L. 3, 1542). <<

[7] Vid. esp. Courcelle, *Les Confessions*, pp. 91-100. <<

[8] P. ej., *Con.* IX, 2, 4. <<

[9] P. ej., *Conf.* V, 10, 20. Cf. *Ep.* 30, 2. <<

[10] P. ej., *Conf.* IX, 1, 1. Cf. *Ep.* 24, 1. <<

[11] P. ej., *Conf.* IX, 13, 37 y X, 4, 5. Cf. *Ep.* 24, 5. <<

[12] *Conf.* VIII, 10, 23 y IX, 4, 10. <<

[13] *Conf.* VIII, 2, 3-5. <<

[14] *C. Ep. Secundini*, 2 (le habla de un libro en posesión de Paulino). <<

[15] *De dono persev.* 20, 53. <<

[16] *Ep.* 24, 1. Cf. 30, 2. <<

[17] *Ep.* 27, 1. <<

[18] *Ep.* 24, 1. <<

[19] Vid. esp. F. Fabre, *S. Paulin de Nole et l'amitié chrétienne*, 1949, pp. 137-154, y esp. pp. 387-390. <<

[20] P. ej., *Ep.* 27, 1. Vid. inf. p. 274. <<

[21] *Ep.* 28, 1. <<

[22] *De div. quaest.* LXXXIII, 47. <<

[23] P. ej., *Ep.* 267. <<

[24] *De cat. rud.* 10, 15. <<

[25] *Enarr. ii in Ps.* 30, 13. <<

[26] Vid. sup., p. 202. <<

[27] *Conf.* I, 6, 7. <<

[28] *Ep.* 24, 3. <<

[29] *Ep.* 28. Vid. inf. p. 360. <<

[30] Vid. inf., p. 268, p. ej., *de mor eccl. cath.* (I), 32, 69. <<

[31] *Ep.* 24, 2. <<

[32] Vid. inf., p. 347, vid esp. *Conf.* XI, 2, 2. <<

[33] P. ej., *Conf.* III, 5, 9. como en contraste con *de lib. arb.* I, 2, 4. <<

[34] *Conf.* VI, 4, 6. <<

[35] *Conf.* VI, 3, 3. <<

[36] *Conf.* VI, 3, 3: «quid spei… quid luctaminis… quid solaminis», cf. *Conf.* X: «et occultum os eius… quam sapida gaudia de pane tuo», cf. *Conf.* XI-XII. <<

[37] *Conf.* VI, 9, 15; vid. inf. p. 259, sobre las características de Alipio. <<

[38] *Conf.* VI, 9, 14. <<

[39] *Ep.* 24, 1. <<

[40] *C. litt. Petil.* III, 16, 19; *C. Crescon.* II I, 80, 92. Vid. inf., página 265. <<

[41] *Ep.* 24, 4. <<

[42] *Conf.* IX, 2, 4. <<

[43] *Ep.* 26, 4. <<

[44] *Ep.* 26, 5. <<

[45] Courcelle, *Les lettres grecques,* p. 132: «Ce demi-savant qui raille les Platoniciens de son temps…». <<

[46] *Conf.* VII, 20, 26. <<

[47] Vid. inf., pp. 267-274. <<

[48] *Esp. Ep.* 22, 9. <<

[49] *Ep.* 31, 4. <<

[50] *Conf. X*, 43, 70. <<

[51] *Conf.* IV, 1, 1. <<

[52] *Conf.* IX, 12, 33. <<

[53] *Conf.* IX, 13, 34. Cf. IV, 5, 10. <<

[54] *Conf.* IX, 12, 34. <<

[55] *Conf.* IX, 3, 5: un conjunto particularmente exquisito de asociaciones; Knauer, *Psalmenzitate*, p. 123. <<

[56] *Conf.* IX, 6, 14. <<

[57] Vid. esp. E. R. Dodds «Augustine's Confessions», *Hibbert Journal*, 26, 1927-1928, p. 460. <<

[58] *Retract.* II, 32. <<

[59] Plotino, *Ennead*, V, 1, 6 (MacKenna 2, p. 374). A pesar de este ejemplo, oraciones de esta clase no son muy comunes en las exposiciones de Plotino. Esta actitud continuó en la época árabe: vid. R. Walzer, «Platonism in Islamic Philosophy», *Greek into Arabic*, 1962, pp. 248-251. <<

[60] *De serm. Dom. in monte*, II, 3, 14; cf. *de Mag.* 1, 2. <<

[61] P. ej., *Sol.* L, 1, 2-6, y la reveladora relación de *Sol.* I, 2, 7: ¿Qué es lo que deseas saber? Todo lo he dicho orando. <<

[62] *De Trin.* XV, 28, 51. <<

[63] *Retract.* II, 32. <<

[64] *Conf.* I, 1, 1; cf. Tiberiano, *Versus Platonis*, ed. Baehrens, *Poetae Latini Minoris*, III, p. 268, «da nosse volenti». <<

[65] *Conf.* XI, 27, 34. <<

[66] A esta tradición se debe añadir la idea judeo-cristiana más especifica del «Sacrificio de la Alabanza»: alabanza de

Dios en sus obras (vid. esp. Madec, «Connaissance de Dieu et action de graces», *Rech. augustin.* 2, 1962, pp. 302-307) y en sus actos de misericordia al liberar a su pueblo: vid. J. Ratzinger, «Originalitat und Uberlieferang in Augustins Begriff der 'Confessio'», *Rev. études augustin.*, 3, 1957, pp. 375-392. <<

[67] Dodds, «Augustine's Confessions», *Hibbert Journal*, 26, 1927-1928, p. 471. <<

[68] *Conf.* VI, 1, 1. Vid. Knauer, *Psalmenzitate*, p. 55, n.º 1. <<

[69] *Conf.* I, 6, 9. <<

[70] *Conf.* II, 2, 2; vid. esp. Knauer, *Psalmenzitate*, pp. 31-74. <<

[71] P. ej., *Conf.* VIII, 3, 6. <<

[72] *Conf.* VII, 3, 5; cf. *de ii anim.* 11. <<

[73] Vid. sup., p. 103 y p. 123. <<

[74] P. ej., *Conf.* V, 10, 20 — 11, 21. <<

[75] *Conf.* II, 4, 9. <<

[76] *Conf.* V, 8, 15. <<

[77] *Conf.* XI, 29, 39. <<

[78] *Conf.* II, 3, 5. <<

[79] *Conf.* II, 10, 23. <<

[80] *Conf.* X, 8, 15. <<

[81] *Conf.* III, 6, 11. <<

[82] *Conf.* X, 6, 9. <<

[83] *Conf.* V, 2, 2. <<

[84] Plotino, *Ennead* IV, 8, 4 (MacKenna 2, pp. 360-361); cf. *Conf.* II, 1, 1. <<

[85] La importancia del tema del extravío del alma de Dios ha sido convenientemente acentuado por G. N. Knauer, «Pe-

regrinatio Animae (Zur Frage der Einheit der augustinischen Konfessionen)», *Hermes*, 85, 1957, pp. 216-248. Sus bases platónicas han sido presentadas en el estudio grandemente provocativo de R.J. O'Connell, «The Riddle of Augustine's 'Confessions': A Plotinian Key», *International Philosophical Quarterly*, 4, 1964, pp. 327-372. Otro tema, «la conversión del corazón», para una vida interior, crucial para las *Confesiones*, p. ej., *Conf.* IV, 12, 18, es un rasgo característico del Plotino pagano, significativamente ausente en el Origen Cristiano (vid. P. Aubin, *Le problème de la «conversion»*, 1963, esp. páginas 186-187). <<

[86] Esta importante diferencia ha sido claramente establecida por J. Burnaby, *Amor Dei*, pp. 119-120. <<

[87] *Conf.* IV, 7, 12. <<

[88] *Conf.* III, 4, 8. <<

[89] Vid. sup., pp. 200-201. <<

[90] Vid. sup., pp. 199-200. <<

[91] P. ej., *Conf.* VI, 5, 7. <<

[92] *Conf.* VI, 15, 25; cf. *Ep.* 263, 2, sobre las implicaciones de esta imagen. <<

[93] *Conf.* IX, 4, 7. <<

[94] *Conf.* IX, 4, 7. <<

[95] *Conf.* II, 1, 1. <<

[96] *Conf.* I, 14, 22. <<

[97] *Conf.* III, 1, 1. <<

[98] *Conf.* III, 2, 3. <<

[99] *Conf.* I, 4, 9 y s, vid. sup., p. 32. <<

[100] *Conf.* VIII, 3, 7. <<

[101] *Conf.* IV, 6, 11. <<

[102] Vid. sup., p. 69, n. 78. <<

[103] *Conf.* IV, 14, 22. <<

[104] *De Gen ad litt.* X, 13, 23. <<

[105] «Es cosa curiosa ver a un hombre haciendo una montaña del acto de haber robado peras de un peral en su adolescencia», Oliver Wendell Holmes a Harold Laski, 5 de enero de 1921, *Holmes-Laski Letters* (I), ed. M. de W. Howe, 1953, p. 300. <<

[106] *Conf.* II, 7, 15. <<

[107] *Conf.* IV, 1, 1. <<

[108] *Conf.* VIII, 5, 10. <<

[109] *Conf.* VI, 8, 13 y IX, 8, 18. <<

[110] *Conf.* VIII, 5, 10. <<

[111] *Conf.* VIII, 8, 19. <<

[112] Esp. *Conf.* IX, 12, 32. <<

[113] *De div. quast.* LXXXIII, 40. <<

[114] *Conf.* VIII, 11, 26. <<

[115] *Conf.* IX, 8, 18. <<

[116] *Conf.* VI, 12, 20. <<

[117] *Conf.* IX, 1, 1. <<

[118] Vid. esp. Chr. Mohrmann, «Comment S. Augustin s'est familiarisé avec le latin des Chrétiens», *Aug. Mag.* 1, 1954, pp. 111-116, y «Augustine and the Eloquentia», *Études sur le latin des Chrétiens*, 1, 1958, pp. 351, 370. <<

[119] E. de la Peza, *El significado de «cor» en San Agustín*, 1962, y *Rep. études augustin.*, 7, 1961, pp. 339-368. <<

[120] Knauer, *Psalmenzitate*, p. 151. <<

[121] *Enarr. in Ps.* 138, 20. <<

[122] *Conf.* VI, 6, 9. <<

[123] P. ej., *Conf.* III, 11, 19. <<

[124] P. ej., *Passio Marculi* (P. L. 8, 760D y 762-763). <<

[125] Vid. esp. Courcelle, *Les Confessions*, pp. 127-128. <<

[126] *Serm.* 67, 2. <<

[127] Vid. sup. pp. 154-157. <<

[128] *De ord.* I, 1, 2. <<

[129] P. ej., *de lib. arb.* III, 2, 5. <<

[130] *De lib. arb.* III, 2, 5. <<

[131] *Conf.* V, 10, 18; cf. IV, 3, 4. <<

[132] *Conf.* VII, 3, 5. <<

[133] *C. Acad.* II, 2, 6. <<

[134] *Conf.* VII, 21, 27. <<

[135] Nock, *Conversion*, pp. 179-180. <<

[136] Cipriano, *Ep.* 1, 14 (a Donato) (P. L. 4, 225). <<

[137] *C. Acad.* II, 1, 1; *de beata vita*, 1, 1. Paulino también ve a Agustín de esta manera: p. ej. *Ep.* 25, 3. <<

[138] *Enarr.* in Ps. 99, 10. <<

[139] Vid. sup., p. 194. <<

[140] *Serm.* 67 2. <<

[141] *Enarr. ii in Ps.* 101, 3; cf. *Enarr. iii in Ps.* 32, 16. <<

[142] *Conf.* X, 5, 7. <<

[143] *Conf.* X, 24, 35 — 25, 36. <<

[144] P. ej., Plotino, *Ennead* IV, 3, 30 (MacKenna 2, p. 286). Vid. Doods, «Tradition and Personal Achievement in Plotinus», *Journ. Rom. Studies*, 50, 1960, pp. 5-6. <<

[145] *Conf.* X, 23, 33; cf. *de vera relig.* 52, 101. <<

[146] *Conf.* X, 35, 56. <<

[147] *Conf.* X, 3, 3. <<

[148] *Conf.* X, 28, 39. <<

[149] *Conf.* X, 16, 25. <<

[150] *Conf.* X, 32, 48. <<

[151] Vid. esp. H. Jaeger, «L'examen de conscience dans les religions non-chrétiennes et avant le Christianisme», *Numen*, 6, 1959, pp. 176-233.

La única faceta de las *Confesiones* ha llevado a algunos eruditos a pensar en la confesión anual en la fiesta de Bema como prototipo maniqueo; vid. esp. A. Adam, «Das Fortwirken des Manichaismus bei Augustinus», *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 69, 1958, pp. 1-15, esp. pp. 6-7. Sin embargo, encuentro decisivas contra esta opinión las objeciones de J. P. Asmussen, *X^u ASTV ANIFT, Studies in Manichaeism* (Acta Theologica Danica, VII), 1965, esp. p. 124. <<

[152] *Conf.* X, 24, 40; *de dono persev.* 20, 53. <<

[153] *Conf.* X, 37, 60. <<

[154] *Conf.* X, 37, 62. <<

[155] *Conf.* X, 28, 39. <<

[156] *Conf.* X, 30, 41. <<

[157] *Conf.* I, 7, 11. <<

[158] *Conf.* X, 31, 47. <<

[159] *Conf.* X, 32, 49. <<

[160] *Conf.* X, 34, 51. <<

[161] *Conf.* X, 35, 57. <<

[162] *Conf.* X, 37, 60. <<

[163] *Conf.* I, 14, 23. <<

[164] *Conf.* IV, 6, 11. <<

[165] *Conf.* IV, 9, 14. <<

[166] *Conf.* IV, 13, 20. <<

[167] *Conf.* II, 9, 17. <<

[168] *Conf.* XI, 2, 3. <<

[169] Vid. inf., pp. 347-348. <<

[170] *Conf.* XI, 2, 2. <<

[171] *Conf.* X, 1, 1. <<

[1] F. Van der Meer, *Augustine the Bishop* (traducido al inglés por Battershaw y Lamb), 1961, es una evocación brillante de Agustín y su ambiente. <<

[2] Vid. esp. E. Marec, *Hippone-la-Royale: antique Hippo Regius*, 1954. <<

[3] Marec, *Hippone*, p. 68. <<

[4] Marec, *Hippone*, pp. 71-72. <<

[5] Marec, *Hippone*, p, 79. <<

[6] *Ep.* 118, 2, 9. <<

[7] Marec, *Hippone*, p. 89. <<

[8] Vid. esp. E. Marec, *Monuments chrétiens d'Hippone*, 1958; H. I. Marrou, «La Basilique chrétienne d'Hippone», *Rev. études augustin.*, 4, 1960, pp. 109-154, y Van der Meer, *Augustine*, páginas 19-25. <<

[9] Marec, *Monuments*, p. 43. <<

[10] *Ep.* 99, 1, a Italica; vid. sup., p. 165, y P. R. L. Brown, «Aspects of the Christianisation of the Roman Aristocracy», *Journ. Rom. Studies*, 51, 1961, pp. 5-6, esp. núm. 37. <<

[11] Vid. Marec, *Libyca*, 1, 1953, pp. 95-108. <<

[12] *Serm.* 180, 5. <<

[13] *De civ. Dei*, 22, 8. <<

[14] *Vita*, 5, 2. Nótese también que un ciudadano de Hipona era un diácono en una iglesia oriental: *de gest. Pel*, 32, 57; *Ep.* 177, 15. <<

[15] P. ej., *Ep.* 149, 34. <<

[16] Vid. esp. O. Perler, «Les voyages de S. Augustin», *Rech. augustin.*, 1, 1958, pp. 5-42, esp. p. 36. <<

[17] *Serm.* 64, 5; sobre las ventajas de ser un comerciante, vid. *Enarr. in Ps.* 136, 3. <<

[18] Vino y aceite eran, desde luego, menos abultados; vid. A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire*, 2, 1964, p. 845; pero Hipona tenía la ventaja de ser un puerto. Sobre la importancia del comercio de cereales, vid. L. Ruggini, «Ebrei e orientali nell'Italia settentrionale (siglos IV-VI)», *Studia et Documenta Historiae et Juris*, 15, 1959, páginas 236-241. Esta prosperidad sobrevivió en tiempo árabe; p. ejemplo, Ibn Haukal (A. D. 970), citado en Piesse, *Itinéraire de l'Algérie*, 1885, p. 429. <<

[19] *Serm.* 87, 2. <<

[20] *Serm.* 361, 11. <<

[21] *Enarr. in Ps.* 136, 5. <<

[22] *Enarr. in Ps.* 146, 15. <<

[23] *Enarr. in Ps.* 59, 2. <<

[24] Marec, *Hippone*, p. 16, pl. 6 (en Duzerville). <<

[25] *Enarr. in Ps.* 70, 17. <<

[26] Ch. Saumagne, «Ouvriers agricoles ou rôdeurs de celliers? Les circoncellions d'Afrique», *Annales d'hist. econ. et sociale*, 6, 1934, pp. 351-364. <<

[27] *Corpus Inscript. Lat.* VIII, 5351, y Marec, *Hippone*, p. 108. <<

[28] *De civ. Dei.*, V, 17. <<

[29] *Serm.* 302, 16. <<

[30] *Ep.* 35, 3. <<

[31] *Ep.* 251. <<

[32] *Mai.* 126, 12 (*Misc. Agostin.*, 1, p. 366). <<

[33] *Ep.* 209, 2. <<

[34] *De Haeres.* 87. <<

[35] *Enarr. in Ps.* 132, 6. <<

[36] *Eps.* 84 y 209, 2. <<

[37] *Ep.* 224, 3. <<

[38] *De civ. Dei*, XXII, 8. Agustín parece haber encontrado menos dificultades que otros obispos de su tiempo en persuadir a los propietarios de heredades a construir iglesias. *Serm.* 18, 4, es la única aparición de oposición. <<

[39] Vid. esp. *Eps.* 58; 89, 8; 139, 2; Brown, «Religious Coercion in the Later Roman Empire», *History*, 48, 1963, p. 286, núm. 35; pp. 290 y 303, esp. núm. 196. <<

[40] Vid. inf., pp. 316-318. <<

[41] Vid. esp. Perler, «Les voyages», *Recher, augustin.*, 1, 1958, páginas 26-27. <<

[42] *Ep.* 124, 1; 126, 7. <<

[43] *Ep.* 124, 1. <<

[44] Frend, *Donatist Church*, p, 234. <<

[45] *De doc. christ.* II, 25, 39. <<

[46] P. ej., *Enarr. in Ps.* 147, 8: la reacción de una multitud ante el conspicuo vestido de un *servus Dei.* <<

[47] *Serm.* 198, 3. <<

[48] *De doct. christ.* IV, 24, 53. <<

[49] *Enarr. in Ps.* 48, 13; *Serm.* 86, 6. <<

[50] *Ep.* 122, 1. <<

[51] *Ep.* 85, 2, «carga tan sagrada»; vid. M. Jourjon, «'Sarcina', un mot cher à l'évêque d'Hippone», *Rech. sc. relig.*, 43, 1955, páginas 258-262. <<

[52] P. ej., *Serm.* 196, 4. <<

[53] Vid. inf., p. 317. <<

[54] El que no haya estudiado el funcionamiento de las sociedades modernas mediterráneas se sorprenderá por la importancia de esta mentalidad en el Bajo Imperio; vid. esp. J. Davis, «Pasatella: an economic game», *Brit. Journ. of So-*

ciology, 15, 1964, pp. 191-205, esp. pp. 202-205, sobre el papel de los *Padroni*, las *famiglia* y los *familiari* en una ciudad italiana del Sur. Sobre el Bajo Imperio, vid. esp. L. Harmand, *Le Patronat sur les collectivités publiques des origines au Bas-Empire*, 1957, y W. Liebeschuetz, «Did the Pelagian Movement have social aims?», *Historia*, 12, 1963, pp. 227-232 y 241. <<

[55] P. ej., *Ep.* 177, 1: *familia Christi.* <<

[56] *Vita*, 19, 6-20. <<

[57] Esto incluiría arbitrios en disputas sobre rentas entre terratenientes y sus arrendatarios; *Ep.* 247. <<

[58] Esto es cierto de la mayor parte de los obispos cristianos en el siglo IV, p. ej., S. Giet, «Basile, était-il sénateur?», *Rev. d'Hist. eccles.*, 60, 1965, pp. 429-443, esp. pp. 442-3. <<

[59] Symmachus, *Ep.* IX, 51. <<

[60] *Serm.* 302, 17. <<

[61] Vid. inf., pp. 297 y 315. <<

[62] *Ep.* 136, 2. <<

[63] Vid. esp. F. Matroye, «S. Augustin et la compétence de la jurisdiction ecclésiastique au Ve siècle», *Mém. soc. nat. des antiquaires de France*, 7e ser, 10, 1911, pp. 1-78, y J. Gaudemet, *L'Église dans l'Empire romain*, 1958, pp. 229-252. <<

[64] *Vita*, 19, 1-5. <<

[65] *Enarr. xxiv un Ps.* 118, 3-4. <<

[66] P. ej., *Ps. c. Don.* 38; *Serm.* 131, 10; cf. *Ep*, 193, 2, 4 y c. *Jul.* III, 21, 45. <<

[67] P. ej., *Ep.* 77, 2 y *Enarr. in Ps.* 25, 13; vid. esp. H. Jaeger, «Justinien et l'episcopalis audientia», *Rev. hist, de droit français et étranger*, 4e ser., 38, 1960, esp. pp. 217-231, y «La preuve judiciaire d'après la tradition rabbinique et patris-

tique», *Recueils de la Societé Jean Bodin*, 16, 1964, pp. 415-594. <<

[68] P. ej., *de cat. rud.* 13, 18: en una carta catecismo, tres temas, la unidad de la Iglesia, tentaciones, la conducta de un cristiano, están para ser «impresas fuertemente, en la luz del Juicio por venir». <<

[69] *Conf.* VI, 16, 26. <<

[70] *De VIII Dulcitii qu.* 7, 3. <<

[71] *Eps.* 77-78. <<

[72] P. ej., *Serm.* 17, 2. <<

[73] *Ep.* 104, 2, 9. <<

[74] Vid. *Serm.* 137, 14. Esperarían que el obispo se confabulara en robos de tierras. <<

[75] Vid. esp. P.G. Caron, «Les *Seniores Laici* de l'Église africaine», *Rep. intern, des Droits de l'Antiquité*, 4, 1951, pp. 7-22, y W.H.C. Frend, «The *Seniores Laici* and the origins of the Church in N. Africa», *Jour. Theol. Studies*, 12, 1961, pp. 280-284. <<

[76] *De div. daem.* 1, 1; 2, 6. <<

[77] *Ep.* 126, 1. <<

[78] *Serm.* 355, 3. <<

[79] *Eps.* 252-255. <<

[80] *Breviarium Hipponense*, 11 (P.L. 66, 424/5). <<

[81] *Ep.* 208, 2. <<

[82] *Ep.* 125, 1; 126, 7; cf. *Vita*, 23, 1-24, 7; vid. Jones, *Later Roman Empire*, 2, 904-910. <<

[83] *Ep.* 90. <<

[84] *Enarr. in Ps.* 39, 26. <<

[85] Vid. Van der Meer, *Augustine*, pp. 199-234 y, ahora, el admirable estudio de R. Lorenz, «Die Anfange des abend-

ländischen Mönchtums im 4. Jahrhundert», *Zeirschrift. für Kirchengeschichte*, 77, 1966, pp. 1-61, esp. pp. 39 y ss. <<

[86] Vid. inf., pp. 351-352. <<

[87] Vid. Frend, *Donatist Church*, pp. 246-247. <<

[88] P. ej., Claudio, *In Prob. et Olybr. cons.*, esp. 11. 42-49; cf. *Serm.* 35, 5. <<

[89] *Serm.* 259, 5; *Enarr. in Ps.* 75, 26. <<

[90] *Serm.* 339, 3. <<

[91] *Serm.* 355, 5. <<

[92] *Serm.* 198, 2-3. <<

[93] *Enarr. in Ps.* 147, 12. <<

[94] *Frang.* 9, 4 (*Misc. Agostin.*, 1, p. 335); *Serm.* 345, 3. <<

[95] *Frang.* 5, 5 (*Misc. Agostin.*, 1, p. 216); *Enarr. in Ps.* 147, 7. <<

[96] *Denis*, 24, 13 (*Misc. Agostin.*, 1, p. 153); *Enarr. in Ps.* 147, 7. <<

[97] *Ep.* 138, 2, 14. <<

[98] *Vita*, 26, 1. <<

[99] *Vita*, 26, 1. <<

[100] *Serm.* 356, 3. <<

[101] *Vita*, 22, 2. <<

[102] *Vita*, 26, 1-2. <<

[103] *De nat. et gratia*, 38, 45. <<

[104] P. ej., *Conf.* X, 21, 43-47, sobre la avaricia; *Ep.* 95, 2, sobre la risa. <<

[105] P. Monceaux, «S. Augustin et S. Antoine», *Misc. Agostin.*, 2, 1931, pp. 61-89. <<

[106] *Serm.* 356, 10. <<

[107] *Ep.* 48. <<

[108] *De civ. Dei*, XVIII, 52, 59. <<

[109] *De gest. Pel.* 22, 46. <<

[110] P. ej., *Eps.* 31 y 200; cf. *Ep.* 184, una carta *salutatio* del papa Inocencio. <<

[111] *Vita*, 22, 6; cf. *C. Jul.* IV, 14, 71. <<

[112] *Vita*, 22, 6-7. Había despreciado completamente las virtudes de Mónica por ser puras chismerías antes de vivir entre clérigos: *Conf.* IX, 9, 21. <<

[113] *De cat. rud.* 4, 7. <<

[114] *De Trin.* VIII, 9, 13. <<

[115] *Ep.* 73, 3, 10. <<

[116] *Conf.* IV, 6, 11, de Horacio, *O de* I, 3, 8; cf. *Ep.* 270; vid. Courcelle, *Les Confessions*, p. 22, núm. 5. <<

[117] P. ej., *Ep.* 258, 4, citando a Cicerón; vid. Testard, *S. Augustin et Cicéron*, 2, p. 135; vid. esp. M. A. MacNamara, *Friendship in St. Augustine* (Studia Fribugensia), 1958, esp. cap. 4. <<

[118] Ninguna discusión de amor; p. ej., *de doct. christ.* I, 20-23, 22; cf. *Ep.* 109, 2 (de Severo a Milevis). <<

[119] *Ep.* 190, 1. <<

[120] *Ep.* 110, 1. <<

[121] *Ep.* 110, 4. <<

[122] *Ep.* 44, 3, 6. <<

[123] Vid. inf., p. 307. <<

[124] Vid. inf., p. 482. <<

[125] Vid. inf., p. 387. <<

[126] *Ep.* 125, 3, sobre la validez de un juramento forzado. <<

[127] *Ep.* 125, 4. <<

[128] *Enarr. in Ps.* 119, 6; vid. Perler, «Les Voyages», *Rech. augustin.*, 1, 1958, p. 35. <<

[129] Vid. Perler, «Les Voyages», *Rech. augustin.*, 1, 1958, p. 30. <<

[130] *Ep.* 38, 1-2. <<

[131] P. ej., *Eps.* 62-63. <<

[132] *Ep.* 261, 1. <<

[133] *Ep.* 84. <<

[134] *Ep.* 40, 1. <<

[135] Vid. sup. pp. 208-211. <<

[136] *Ep.* 84. <<

[1] Vid. esp. Bonner, *St. Augustine*, pp. 276-278, sobre el culto de San Cipriano en África. <<

[2] Dihel, *Inscriptiones Latinae Christianae veteres*, 1, 1961, número 2.435; cf. *C. Ep. Parm.* II, 8, 15. <<

[3] *Ep.* 23, 3. <<

[4] *Enarr. ii in Ps.* 36, 11. <<

[5] *Vita*, 4, 2. <<

[6] *C. litt. Petil* III, 16, 19; *C. Crescon*, III, 80, 92. <<

[7] Courcelle, *Les Confessions*, p. 567. <<

[8] *Ep.* 38, 2. <<

[9] Vid. sup., cap. 15. <<

[10] Vid. *de civ. Dei* XIX, 19, para contrastar las dos vidas de Agustín, vid. esp. Burnaby, *Amor Dei*, pp. 60-73, y A. Wucherer-Huldenfeld, «Monchtum u. kirchl. Dienst bei Augustinus nach d. Bilde Neubekehrtens u. d. Bischofs», *Zeitschrift f. kathol. Theol.*, 82, 1962, 182-211. <<

[11] *C. Acad*, I, 1, 3. <<

[12] *Ep.* 23, 6. <<

[13] *De ord.* I, 10, 29. <<

[14] *De Gen. c. Man.* II, 11, 15 y 14, 21. <<

[15] *De mor. eccl. cath.* (I), 32, 69. <<

[16] *Ep.* 22, 2, 7; cf. *de serm. Dom. in monte*, II, 1, 1; *Gal. expos.* 59; cf. *Serm.* 46, 6. <<

[17] *Ep.* 33, 3. <<

[18] *Conf.* X, 36, 58. <<

[19] *Conf.* X, 37, 60; cf. *Ep.* 95, 2-3. <<

[20] Ciertamente aceptaba ciertas flaquezas como universales: *Enarr. in Ps.* 1, 1. <<

[21] P. ej., *Ep.* 23, 3. <<

[22] Vid. inf., p. 407. <<

[23] *Ep.* 22, 8. <<

[24] *Ep.* 21, 3. <<

[25] *Ep.* 21, 2. <<

[26] Vid. esp. Pincherle, *La formazione teologica di S. Agostino*, páginas 70-71. <<

[27] *Ep.* 21, 6. <<

[28] *Ep.* 22, 2; vid. sup., p. 185. <<

[29] *Ep.* 22, 2 seq.; vid. sup., p. 183, n. 35. <<

[30] *Ep.* 22, 2. <<

[31] J. Quasten, «Vetus superstitio et nova religio», *Harvard Theol. Rev.*, 33, 1940, pp, 253-266, y Van der Meer, *Augustine*, pp. 498-526. <<

[32] *Ep.* 22, 3. <<

[33] *Ep.* 22, 5. Las medidas, de hecho, eran menos duras que aquellas tomadas por Ambrosio: los alimentos en las tumbas fueron controlados, no abolidos. <<

[34] *Ep.* 29, 7. <<

[35] *Ep.* 29, 8; vid. Van der Meer, *Augustine*, pp. 498-526, y Bonner, *St. Augustine*, pp. 116-119. <<

[36] *Ep.* 22, 5. <<

[37] *Serm.* 129, 4. <<

[38] *Ep.* 23, 2. <<

[39] *Ep.* 23, 3 y 6. <<

[40] T. S. Eliot, *Selected Essays*, p. 21. <<

[41] Vid. inf., p. 363. <<

[42] *Ep.* 138, 2, 13. <<

[43] Vid. esp. M. Pontet, *l'Exégèse de S. Augustin*, p. 444. <<

[44] *De Bapt.* I, 4, 5. <<

[45] *Enarr. in Ps.* 54, 8 y 9; cf. *Enarr. iii in Ps.* 30, 5 y *Ep. ad Gal. expos.* 35. <<

[46] *Enarr. in Ps.* 54, 8. <<

[47] *Enarr. ii in Ps.* 30, 7; cf. *Enarr. in Ps.* 25, 5. <<

[48] P. ej., *de mor. eccl. cath.* (I), 34, 75. <<

[49] *Ep.* 21, 2. <<

[50] Vid. inf., p. 289. <<

[51] *De serm. Dont, in monte*, I, 9, 24; II, 9, 34; *Ep. ad Gal. expos.* 57. <<

[52] *In i Ep. Job.* 7, 8. <<

[53] P. ej., *Serm.* 88, 19-20; vid. esp. J. Gallay, «Dilige et quod vis fac», *Rech. sc. relig.*, 43, 1955, pp. 545-555. <<

[54] *C. Acad.* II, 1, 2. <<

[55] *Ep.* 19. <<

[56] *Enarr. in Ps.* 41, 13; vid. Pontet, *l'Exégèse de S. Augustin*, páginas 107-108. <<

[57] Vid. sup., p. 231; cf. *Serm.* 252, 7. <<

[58] *De serm. Dont, in monte*, I, 5, 13; *Serm.* 47, 16. <<

[59] *Serm* 46 23 <<

[60] *Enarr. iii in Ps.* 36, 9 y 14; *de lib. arb.* III, 22, 65. <<

[61] *Ep.* 124, 1. <<

[62] P. ej., *Enarr. in Ps.* 137, 12; vid. sup., p. 197; vid. Perler, «Les Voyages», *Rech. augustin.*, 1, 1958, p. 35. <<

[63] *Enarr. iii in Ps.* 36, 14. <<

[64] P. ej., *Ep.* 101, 4. <<

[65] *Ep.* 27, 1. <<

[1] W. H. C. Frend, *Donatist Church*, cap. 20, pp. 315-332, es una clásica yuxtaposición de las actitudes donatistas y católicas; su *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, 1964, ha añadido una nueva dimensión al contraste. P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, vols. 5-7, se mantiene indispensable para la literatura de la controversia. R. Crespin, *Ministére et Sainteté: Pastorale du clergé et solution de la crise donatiste dans la vie et la doctrine de S. Augustine*, 1965, es un estudio valioso de la reacción de Agustín hacia el donatismo. <<

[2] *Serm.* 37, 2, citando *Prop.* 31, 10. <<

[3] *Serm.* 37, 1. (Su auditorio sabía, y gozaba, este tema: *Serm.* 37, 17). <<

[4] Cipriano, *de unitate*, 5; cf. Aug. *Ep.* 34, 3, sobre un joven que ha golpeado a su madre y abandonado la Iglesia católica. <<

[5] Frend, *Donatist Church*, p. 113. <<

[6] P. ej., Diehl. *Inscript. Lat. Christ, vet.*, 1, nums. 2.413, 2.415 y 2.415 A. <<

[7] Optato de Milevis, *De schism. Don.*, III, 2 (P. L. 11, 990). <<

[8] *Ep.* 55, 19, 29. <<

[9] *Cantar de los Cantares*, 4, 12-13. <<

[10] Diehl, *Inscript. Lat. Christ, vet.*, 1, núm. 2.421. <<

[11] *De cat. rud.* 25, 48. <<

[12] Cipriano, *Ep.* 70, 2. <<

[13] *Serm.* 164, 8. <<

[14] Pseudo-Aug., *C. Fulgentio*, 26 (P.L. 43, 774). El tratado más claro sobre la actitud donatista hacia la Iglesia es el de J.-P. Brisson, *Autonomisme et christianisme dans l'Afrique romaine*, 1958, pp. 123-153. Los panfletos donatistas del tiempo de Agustín han sido reconstruidos por P. Monceaux, *Hist. Littér.*, 5, pp. 309-339. <<

[15] Cipriano, *Ep.* 65, 4, 1; vid. inf., p. 284. <<

[16] *C. litt. Petil.* II, 11, 25. Esta visión ambivalente de la comunidad religiosa, el grupo bueno siempre obstinado por una mala imitación, ha sido retrotraído a los pergaminos del mar Muerto (Frend, *Martyrdom and Persecution*, p. 61), y más adelante a la creencia popular medieval y a Lutero: J. Ratzinger, «Beobachtungen z. Kirchenbegriff d. Tyconius», *Rev. études augustin.*, 2, 1958, p. 181, número 45. <<

[17] Vid. esp. Brisson, *Autonomisme et christianisme*, pp. 138-153 y 178-187; vid. *de Bapt.* I, 18, 28; V, 17, 22. <<

[18] El grito de la declaración donatista de su caso en el 411: *Coll. Carthag.* 3, 258 (P.L. 11, 1.408-1.414, hasta 1.408 B), <<

[19] Vid. esp. Brisson, *Autonomisme et christianisme*, pp. 153-178, y Crepin, *Ministère et Santité*, pp. 209-284. <<

[20] *Serm. 4*, 19. <<

[21] *Ps.* 2, 7-8. <<

[22] Vid. esp. Frend, *Donatist Church*, pp. 3-23, 141-168. <<

[23] Monceaux, *Hist. littér.*, vid. p. 18, citando Aug. *Ep.* 43, 5, 14. <<

[24] Frend, *Donatist Church*, pp. 177-192, <<

[25] P.L. 8, 774. <<

[26] Optato de Milevis, *de schism. Don.* III, 9 (P. L. 11, 1.020). <<

[27] Traducido al inglés. O. R. Vassall-Phillips, *The Work of S. Optatus bishop of Milevis against the Donatist*, 1917. Monceaux, *Hist, littér.*, 5, pp. 241-306, sigue siendo la mejor caracterización. <<

[28] Descrito por Frend con gran fuerza, *Donatist Church*, pp. 191-192. <<

[29] *Enarr. in Ps.* 54, 20. <<

[30] Vid. W. H. C. Frend, «Manichaeism in the Struggle between St. Augustine and Petilian of Constantine», *Aug. Mag.*, 2, 1954, páginas 859-866. <<

[31] *Retract.* I, 20, 5. <<

[32] Vid. esp. Holte, *Béatitude et Sagesse*, pp. 303, 327; Bonner, *St. Augustine*, pp. 231-235. <<

[33] *Ep.* 43, 3, 6. <<

[34] *Enarr. in Ps.* 54, 16. <<

[35] *C. Ep. Fund.* 4. <<

[36] Estudio de Frend, *Donatist Church*, pp. 229-238. Yo no estoy convencido. Vid. Brown, «Religious Dissent in the Later Roman Empire: the case of North Africa», *History*, 46, 1961, pp. 83-101. Muchos de los aspectos de la tesis del Dr. Frend han sido criticados en detalle por E. Tengström, *Donatisten u. Katholiken: soziale, wirtschaftliche u. politische Aspekte einer nordafrikanischen Kirchenspaltung* (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, 18), 1964. <<

[37] Vid. esp. J. Ratzinger, *Volk u. Haus Gottes*, 1954. <<

[38] *Monumenta ad Donatistarum, historiam pertinentia*, P. L. 8, 673-784.^ <<

[39] Vid. W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution*, esp. p. 62, sobre la posible relación entre judaismo y el cristianis-

mo africano. <<

[40] *Macc.* 7, 9; *C. Litt. Petil.* II, 8, 17 (Monceaux, *Hist. Littér.*, 5, p. 312). <<

[41] *Acta Saturnini*, 4 (P.L. 8, 692). <<

[42] *C. Litt. Petil.* II, 38, 90, y *Coll. Carthag.* 3, 102 (P.L. 11, 1.381 D). <<

[43] P. ej., *C. Ep. Parm.* II, 4, 8; vid. inf., p, 300. <<

[44] Vid. esp. *Acta Saturnini*, 20 (P.L. 8, 702-703). <<

[45] P. ej., *C. Ep. Parm.* II, 7, 12; cf. las citas en *Acta Saturnina*, 19 (P.L. 8, 702). <<

[46] P. ej., *C. Ep. Farm.* II, 3, 6. <<

[47] Brisson, *Autonomisme et christianisme*, pp. 89-105. <<

[48] P. ej., *Isaiah*, 52, 11. <<

[49] P. ej., Fulgencio en Monceaux, *Hist. littér.*, 5, pp. 335-339. <<

[50] P. ej., *Enarr. in Ps.* 145, 16; vid. *Fausto*, XIX, 11. <<

[51] *Enarr. in Ps.* 10, 5. <<

[52] Optato de Milevis, *de schism Don.* VI, 1-3 (P.L. 11, 1.063-1.702); cf. Ag. *Ep.* 29, 12. <<

[53] M. Simon, «Le judaisme berbère dans l'Afrique ancienne», *Rev. d'hist. et de philos. relig.*, 26, 1946, 1-31 y 105-145 (= *Recherches d'Hist. Judeo-Chrétienne*, 1962, pp. 30-87, esp. pp. 46-47). <<

[54] *C. Ep. Farm.* II, 18, 37. <<

[55] Vid. R. Crespin, *Ministère et Saintité*, pp. 221-2225, y A.C. de Veer, en *Rech. augustin.*, 3, 1965, pp. 236-237. Agustín eligió pasar por alto esta distinción vital: ha persuadido a muchos de los historiadores modernos del donatismo, pero no ha convencido a sus oponentes donatistas. La distinción es, desde luego, sutil; una seglar donatista, por ejemplo, fracasó en ella; p. ej., *C. Crescon*, III, 7, 7. <<

[56] Vid. Brown, «Religious Dissent», *History*, 46, 1961, pp. 91-92. <<

[57] *Ep.* 53, 1, 1. <<

[58] *Conf.* VIII, 12, 13. <<

[59] *Conf.* IX, 11, 28. <<

[60] *Coll. Carthag.* 3, 221 (P.L. 11, 1.402 A). <<

[61] *C. Ep. Farm.* III, 6, 29; vid. esp. H.I. Marrou, «Survivances paiennes dans les rites funéraires des donatistes», *Extrait de la Collection Latomus*, 2, 1949, pp. 193-203. <<

[62] Vid. esp. Frend, *Donatist Church*, pp. 211-212. <<

[63] *Enarr. in Ps.* 21, 26. <<

[64] Frend, *Donatist Church*, p. 209. <<

[65] Brown, «Religious Dissent», *History*, 46, 1961, p. 95. <<

[66] *Année épigraphique*, 1894, 25 y 138; Warmington, *The North African Province*, p. 84 y núm. 4. <<

[67] *Ep.* 44, 6, 14. <<

[68] *Ep.* 209, 2. <<

[69] *El Cantar de los Cantares*, 1, 7; vid. *Serm.* 46, 35. <<

[70] *Ep. ad cath.* 5, 9. <<

[71] Vid. esp. *Enarr. in Ps.* 21, 28 f., en la viva traducción al inglés de Edmund Hill, *Nine Sermons of St. Augustine on the Psalms*, 1958, pp. 56-60. <<

[72] P. ej., *Enarr. ii in Ps.* 101, 8. <<

[73] *Enarr. iii in Ps.* 32, 14; cf. *C. Ep. Farm.* I, 4, 6. <<

[74] P. ej., *Ep. ad cath.* 9, 23. <<

[75] *Enarr. in Ps.* 95, 11. <<

[76] P. ej., *Ep.* 261, 2. <<

[77] P. ej., *Conf.* XII, 11, 12-13; vid. J. Pepin, «Caelum Caeli», *Bulletin du Cange*, 23, 1953, esp. pp. 267-274, y J. Lamirande, *L'Église céleste selon S. Augustin*, 1963 (con los suges-

tivos comentarios de A. H, Amstrong, *Journ. Theol. Studies*, 16, 1965, pp. 212-213. <<

[78] A. Wachtel, *Beiträge z. Geschichtstheologie d. Aurelius Agustínus*, 1960, pp. 118-119. <<

[79] *C. Ep. Farm.* II, 4, 8. <<

[80] *De Bapt.* IV, 23, 30. <<

[81] *Conf.* IV, 4, 8. <<

[82] *Conf.* III, 4, 8. <<

[83] *De Bapt.* I, 15, 24; III, 14, 19, y IV, 15-16, 23, sobre los conceptos teológicos erróneos en el converso, similares a aquellos defendidos por Agustín mismo en Milán; vid. *Conf.* VII, 19, 25. <<

[84] *C. Ep. Farm.* II, 21, 40. <<

[85] *C. Ep. Farm.* II, 21, 41. <<

[86] P. ej., *C. Ep. Farm.* III, 4, 25. <<

[87] *C. Ep. Farm.* III, 1, 3. <<

[88] *Ep.* 22, 5. <<

[89] *De Bapt.* IV, 9, 13 y 11, 17. <<

[90] *Serm.* 317, 5. <<

[91] *De Bapt.* I, 4, 5 y III, 19, 25; vid. esp, M. Ch. Pietri, en *Mélanges d'archéolog. et d'hist.*, 74, 1962, 659-664: un cristiano se muestra en su sarcófago «enrollado» como un soldado (aquí juega el autor con el vocablo inglés «to enroll», que significa, a la vez, envuelto y enrolado o alistado). *(N. del T.)*. <<

[92] P. ej., *C. Gaud.* 20, 23. El recipiendario era un oficial; vid. inf., p. 445. <<

[93] Vid. esp. *de civ. Dei*, XII, 28; cf. *Serm.* 268, 3. <<

[94] P. ej., *de bono coniug.* 1, 1; cf. *Serm.* 90, 7. <<

[95] P. ej., *Enarr. in Ps.* 54, 9. <<

[96] *Serm.* 269, 2, y 271; cf. *Enarr. in Ps.* 95, 15. <<

[97] *Serm.* 356, 1. <<

[98] *Ep. ad cath.* 13, 33. <<

[99] Ambrosio, *Ep.* 18, 24 (P. L. 16, 1.020). <<

[100] *De util. cred.* 7, 18-19. <<

[101] *De vera relig.* 4, 6. <<

[102] *De mor. eccl. cath.* (I), 30, 63. 296 <<

[1] *Serm.* 359, 1; cf. 358, 2 y 47, 21, sobre los fuertes sentimientos evocados por una voluntad disputada. <<

[2] *Conf.* IX, p. 19. <<

[3] *Serm.* 238, 2-3. <<

[4] *C. litt. Petil.* II, 83, 184. <<

[5] *Ep.* 35, 1. <<

[6] Ticonio, *Liber Regularum*, ed. Burkitt, pp. 61 y 17. <<

[7] Vid. Monceaux, *Hist. littér.*, 5, p. 170. <<

[8] *Ep.* 33, 5. <<

[9] *Serm.* 46, 15. <<

[10] *Serm.* 46, 15. <<

[11] *Ep.* 44, 5, 12. <<

[12] *Breviarium Hipponense* (P. L. 66, 418). <<

[13] *Serm. 252*, 1. <<

[14] *Enarr. in Ps.* 54, 18; cf. *Serm.* 46, 15. <<

[15] *Brev. Hippon.* 12 (P. L. 46, 424/5). <<

[16] *Brev. Hippon.* 14 (P. L. 46, 425). <<

[17] *Ep.* 52, 4. <<

[18] Vid. Brown, «Religious Coercion in the Later Roman Empire: the Case of North Africa», *History*, 48, 1963, pp. 273-305, esp. páginas *295-297*, y Tengström, *Donatisten u. Katholiken*, esp. pp. 66-90. <<

[19] Agustín tenía que justificar este acercamiento periodístico; vid. *Enarr. iii in Ps.* 36, 18. <<

[20] P. ej., *Ps. c. Don.* 79 y s. y *Retract.* II, 55. <<

[21] Vid. sup., p. 182. <<

[22] *C. Ep. Parm.* III, 6, 29. <<

[23] Vid. Frend, *Donatist Church*, pp. 213-214. <<

[24] Vid. el excelente tratado de A. C. de Veer, «L'exploration du schisme maximianiste par S. Augustin dans sa lutte contre le Donatisme», *Rech. augustin.*, 3, 1965, pp. 219-237. <<

[25] *C. Litt. Petil.* II, 20, 44. <<

[26] *C. Crescon*, III, 58, 69. <<

[27] Vid. *Enarr. ii in Ps.* 36, 19, y *Enarr. in Ps.* 57, 15. <<

[28] P. ej., *Enarr. in Ps.* 10, 5. <<

[29] W. H. C. Frend, «The *cellae* of the African Circumcellions», *Journ. Theol. Studies*, 3, 1952, pp. 87-89, es el estudio más revelador de este aspecto del movimiento. <<

[30] Sobre este sujeto sumamente oscuro y complejo, vid. Tengström, *Donatisten u. Katholiken*, pp. 24-78. <<

[31] Vid. inf., p. 316. <<

[32] *Ep.* 111, 1. <<

[33] *Ep.* 105, 2, 3. <<

[34] *Ep.* 108, 6, 19. <<

[35] *Enarr. in Ps.* 21, 31. <<

[36] P. ej., *Eps.* 23, 33, 34, 35, 49, 51. <<

[37] *Ep.* 44. <<

[38] *Ep. 44*, 6, 13. <<

[39] *Ep.* 23, 7. <<

[40] *Retract.* II, 5. <<

[41] *Ep.* 76, 3; *C. Litt. Petil.* II, 92, 209. <<

[42] Frend, *Donatist Church*, pp. 208-229, parece exagerar la significación de esta alianza; vid. Tengström, *Donatisten u. Katholiken*, pp. 75-77 y 84-90. <<

[43] *C. Ep. Parm.* I, 11, 17; comparar Claudio, *De Bello Gildonico*, esp. 1, 94 (ed. Platnauer, Loeb, 1, p. 104). <<

[44] Orosio, *Hist.* 7, 36. <<

[45] *De civ. Dei*, XXI, 4, 92. <<

[46] *De civ. Dei*, XVIII, 54. <<

[47] *Ep.* 50. <<

[48] *Serm.* 62, 13. <<

[49] *Serm.* 24, 6. <<

[50] *Serm.* 62, 18; vid. Brown, «St. Augustines's Attitude to Religious Coercion», *Journ. Rom. Studies*, 54, 1964, pp. 107-116, hacia pp. 109-110. <<

[51] *Morin*, 1 (*Mics. Agostin*, 1, pp. 589-93). <<

[52] *C. Litt. Petil.* II, 17, 38. <<

[53] *Serm.* 24, 6. <<

[54] *Enarr. in Ps.* 6, 13. <<

[55] *Enarr. in Ps.* 62, 1. <<

[56] Vid. *Ep.* 232 y *C. Faust.* X III, 7 (escritos alrededor de esta época; este es el principal argumento usado para impresionar a un pagano). <<

[57] Vid. esp. *Enarr. iii in Ps.* 32, 9 y s. <<

[58] *C. Ep. Parm.* I, 8, 15-10, 16. <<

[59] *C. Ep. Parm.* I, 8, 14. <<

[1] *Enarr. iii in Ps.* 36, 19. <<

[2] Frend, *Donatist Church*, pp. 262-263. <<

[3] *Ep.* 93, 5, 16-17. <<

[4] Citando el ejemplo de Tagaste: *Ep.* 93, 5, 16. <<

[5] *Ep.* 93, 5, 17; vid. Brown, «St. Augustine's Attitude», *Jour. Rom. Studies*, 54, 1964, p. 111. <<

[6] P. ej., *Serm.* 10, 4; *Enar. in Ps.* 7, 9. Los motivos de tal pagano son vívidamente descritos en *Serm.* 47, 17. <<

[7] *Ep.* 29, 9. <<

[8] *Commonitorium* del Concilio de 404 (P. L. 11, 1.203 C). Los emperadores no eran requeridos para aplicar las leyes que privaban a los herejes de los derechos legales para que no provocaran conversiones aparentes entre litigantes anticipados. <<

[9] *Ibid.* P. L. 11, 1.202-1.204. <<

[10] *Ep.* 88, 7. <<

[11] Principalmente *Cod. Theol.* XVI, 5, 38; 6, 4-5 y 11, 2 (en P. L. 11, 1208-1211); vid. Frend, *Donatist Church*, pp. 263-265. <<

[12] Vid. esp. Brown, «Religious Coercion», *History*, 48, 1963, páginas 285-7 y 292-3. <<

[13] *Ep.* 185, 7, 26. <<

[14] *Ep.* 80, 3. <<

[15] Petiliano de Citra en *C. Litt. Petil.* II, 79, 175-97, 223 (Monceaux, *Hist. Littér.*, 5, caps. 46-58, pp. 323-326). <<

[16] Cresconio el *Grammaticus*; vid. esp. *C. Creson.* III, 51, 57. <<

[17] *C. Litt. Petil.* II, 93, 214. <<

[18] Implícito en *Ep.* 93, 1, 1 y 5, 17. <<

[19] *C. Gaud.* 25; cf. *Ep.* 89, 7 y *C. mend.* 6, 11. <<

[20] Brown, «St. Augustine's Attitude», *Journ. Rom. Studies, 54*, 1964, p. 111. <<

[21] P. ej., *de mor eccl. cath.* (I), 34, 76. <<

[22] *Ep.* 22, 3. <<

[23] *Ep.* 29, 4 y *Serm.* 5, 4. <<

[24] *Rom.* 12, 23; *Ep.* 87, 9 (usado previamente en relación a las ordenaciones donatistas *Ep.* 61, 2); cf. *Ep.* 98, 5. <<

[25] *C. litt. Petil.* II, 84, 185; *Coll. Carthag.* 3, 258 (P.L. 11, 1413 C); *C. Gaud.* 19, 20. <<

[26] P. ej., *Ecoles.* 15, 17, 18, en *C. Litt. Petil.* II, 84, 185, y *Eccles.* 15, 14, en *C. Gaud.* 19, 20; cf. Plinval, *Pelage*, p. 94. <<

[27] Vid. esp. *C. litt. Petil.* II, 84, 185. <<

[28] *Serm.* 112, 8; vid. Brown, «St. Augustine's Attitude», *Journ. Rom. Studies, 54*, 1964, pp. 111-112. <<

[29] Vid. esp. W. Dürig, «Disciplina: Eine Studie z. Bedeutungsumfang des Wortes i. d. Sprache d. Liturgie u. d. Väter», *Sacris Erudiri*, 4, 1952, pp. 245-279. <<

[30] *Enarr. 17 in Ps.* 118, 2; cf. *Ep.* 93, 2, 4; vid. esp. A. M, La Bonnardière, *Recherches de chronologie augustinienne*, 1965, pp. 36 y 37, núm. 3. <<

[31] *Ep.* 173, 3; cf. *Enarr. in Ps.* 136, 9; Trarf. *in Joh.* 5, 2. <<

[32] *Ep.* 105, 4, 12-13. <<

[33] *Prov.* 3, 12. <<

[34] P. ej., *de urbis excidio*, 1; vid. inf., p. 386. <<

[35] *De serm. Dom. in monte*, I, 20, 64; *de util. cred.* 3, 9; *Ep. Gai. expos.* 22; *Enarr. in Ps.* 138, 28. <<

[36] *De doct. christ.* III, 6, 10. <<

[37] P. ej., *de serm. Dom. in monte*, I, 20, 63-65; *C. Adim.* 17; *C. Faust.* XXII, 20; cf. *Ep.* 44, 4, 9. <<

[38] *De div. qu.* 83, 53; cf. *C. Faust.* X XII, 23. <<

[39] *De vera relig.* 26, 48-49; vid. Brown, «St. Augustine's Attitude», *Journ. Rom. Studies*, 54, 1963, pp. 112-114. <<

[40] P. ej., *de Bapt.* I, 15, 23-24; *Serm.* 4, 12; *de cat. rud.* 19, 33. <<

[41] *C. Faust.* XXXII, 14. <<

[42] H. A. L. Fisher, *History of Europe*, 1936, prefacio. <<

[43] *De civ. Dei*, XXII, 22, 34. <<

[44] *Conf.* I, 14, 23. <<

[45] *C. Gaud.* IX, 20; cf. *Ep. ad cath.* XX, 53. <<

[46] Vid. sup., p. 223. <<

[47] P. ej., Gaudentio, obispo donatista de Timgad, marca firmemente una distinción: *C. Gaud.* 24, 27. <<

[48] Vid. esp. W. H. C. Frend, «The Roman Empire in the eyes of Western Schismatics during the 4th century», *Miscellanea Historiae Ecclesiasticae*, 1961, pp. 9-22. <<

[49] Este es el preciso momento de la famosa frase de Donato: «¿Qué hará el emperador con la Iglesia?: El emperador ha distribuido limosnas de su propia iniciativa». Optato de Milevis *de schism. Don.* III, 3 (P. L. XI, 998-100). <<

[50] *C. Ep. Parm.* I, 10, 16. <<

[51] *C. Gaud.* 34, 44. <<

[52] *C. Crescon*, I, 10, 13. <<

[53] *Ep.* 89, 7, «autoridad humana»; cf. *Enarr. in Ps.* 149, 14. <<

[54] *Serm.* 94. <<

[55] P. ej., *Serm.* 182, 2; 302, 19; cf. *Enarr. in Ps.* 85, 16. Sobre presiones directas ejercidas por terratenientes, vid. sup., p. 248-250. <<

[56] *Conf.* III, 11, 19; cf. *C. Ep. Parm.* III, 2, 16. <<

[57] Vid. esp. H. Maisonneuve, «Croyance religieuse et contrainte: la doctrine de S. Augustin», *Mél. de science relig.*, 19, 1962, páginas 49-68. <<

[58] *Ep.* 93, 2, 3. <<

[59] *C. mend.* 6, 11. <<

[60] *Ep.* 85 (al obispo Paulo). <<

[61] *Coll. Carthag.* 1, 142 (P.L. 11, 1318). <<

[62] *Serm.* 359. <<

[63] *Retract.* 2, 27; vid. Brown, «Religious Coercion», *History*, 48, 1963, p. 293. <<

[64] Vid. Brown, «Religious Coercion», *History*, 48, 1963, pp. 290-292. <<

[65] *Eps.* 56, 57, 7, 139, 2; vid. Marec, *Hippone*, p. 77. <<

[66] La carrera de Romaniano demuestra cómo necesitaba un africano acomodado defender su propiedad por la litigación y por visitas a la corte imperial; vid. también *Serm.* 107, 8. <<

[67] P. ej., Celer, sup. núm. 65, y Donato, *Ep.* 112, 3. <<

[68] *Ep.* 108, 5, 18. <<

[69] *Ep.* 108, 5, 14. <<

[70] Vid. esp. *Ep.* 108, 5, 18. <<

[71] *Ep.* 88, 9. <<

[72] *Eps.* 133; 134, 139, 1-2. <<

[73] P. ej., *Ep.* 153, 18. <<

[74] *Ep.* 139, 2. <<

[75] *Ep.* 100; vid. Brown, «Religious Coercion», *History*, 48, 1963, pp. 300-301. <<

[76] Vid. Brown, «Religious Coercion», *History*, 48, 1963, páginas 302-304. <<

[77] *Ep.* 91, 8 y 10; vid. inf., p. 380. <<

[78] Vid. sup., p. 183. <<

[79] *Gesta cum Felice*, 1, 12; vid. Brown, «Religious Coercion», *History*, 48, 1963, pp. 304-305. <<

[80] *Ep.* 93. <<

[81] *Ep.* 93, 13, 51. <<

[82] *Ep.* 93, 1, 1. <<

[83] *Ep.* 95, 3. <<

[1] Me siento particularmente identificado con el estudio sensible y erudito de M. Pontent, *L'Exégèse de S. Augustin prédicateur*, 1945. <<

[2] *Serm.* 18, 1. <<

[3] Vid. esp. E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety, 1965*, pp. 7-8. <<

[4] *De agone christ*, 1, 1; cf, Dodds, *Pagan and Christian*, páginas 12-17. <<

[5] *De agone christ.* 1, 1; vid. G. Sanders, *Licht en Duisternis in de christelijke Grafschriten*, 2, 1965, pp. 896-903. <<

[6] *Passio Maximiani et Isaac* (P. L. 8, 768 C). <<

[7] *Passio Maximiani et Isaac* (P. L. 8, 776 D-780 A). <<

[8] *Passio Marculi* (P. L. 8, 764 A). <<

[9] P. ej., *de agone christ.* 3, 3: el Demonio y sus ángeles nunca vivirían en la «celeste» región de las estrellas. <<

[10] *De agone christ.* 2, 2. Vid. esp. A. M. La Bonnardière, «Le combat chrétien», *Rev. études Augustin.*, 11, 1965, pp. 235-238, sobre el desarrollo de este tema contra los maniqueos. <<

[11] *De agone christ.* I, 1 y 2, 2. <<

[12] *Prang. 5, 5 (Misc. Agostin, 1*, pp. 121 y s.); cf. *Enarr. in Ps.* 136, *9.* <<

[13] *De agone christ.* 1, 1. <<

[14] *Enarr. in Ps.* 147, 3; *Prang, 5*, 6 (*Misc. Agostin*, 1, p. 217). <<

[15] E. Bréhier, *La Philosophie de Plotin*, pp. 26-32. <<

[16] P. Hadot, *Plotin*, pp. 25-39. <<

[17] *Conf.* III, 6, 2, vid. esp. A.H. Armstrong, «Salvation, Plotinian and Christian», *The Downside Review*, 75, 1957, pp. 126-139. <<

[18] *Retract.* II, 29. <<

[19] *De agone christ.* 1, 1. <<

[20] *Enarr. 2 in Ps.* 101, 9. <<

[21] *Enarr. in Ps.* 38-12. <<

[22] *Daniel*, 23, 3 (*Misc. Agostin*, 1, p. 139). <<

[23] Brehier, *La Philosophie de Plotin*, p. 31. <<

[24] *Serm.* 19, 4. <<

[25] *Frang. 2, 6 (Misc. Agostin*, 1, pp. 196-197). <<

[26] *Salmo* 41; vid. Van Der Meer, *Augustine*, pp. 347-387. <<

[27] *Enarr. in Ps.* 41, 1. <<

[28] *Enarr. in Ps.* 41, 10; cf. *de agone christ.* 9, 10. <<

[29] *Serm.* 158, 7. <<

[30] P. ej., *Serm.* 161, 4. <<

[31] *Serm.* 161, 10. <<

[32] Vid. esp. Van der Meer, *Augustine*, pp. 46-75 y 129-198. <<

[33] *Enarr. 2 in Pas.* 26, 19. <<

[34] *Enarr. in Ps.* 40, 3. <<

[35] *De fide et oper.* 1, 1. <<

[36] *De Serm. Dom. in monte*, II, 2, 7 (las esposas controlan el dinero doméstico). <<

[37] P. ej., *Serm.* 323, 1. <<

[38] *Serm.* 224, 3. <<

[39] *Serm.* 9, 4. <<

[40] *Serm.* 392, 4 y 6. <<

[41] Vid. esp. N.H. Baynes, «The Thought World of East Rome», *Byzantine Studies*, pp. 26-27, y Jones, *Later Roman Empire*, 2, páginas 979-985. <<

[42] P. ej., *Ep.* 94, 3-4; vid. inf., p. 387. <<

[43] *De bono coniug.* (401). <<

[44] *De sancta virg.* (401). <<

[45] *De civ. Dei*, II, 2, 28. <<

[46] *Enarr. in Ps.* 80, 1; cf. *Enarr. in Ps.* 136, 8. <<

[47] *Corpus Inscript. Lat* XIII, 17810. <<

[48] *Serm.* 91, 5; *Mai.* 94, 7 (*Misc. Agostin.*, 1, p. 339). <<

[49] *Serm.* 232, 8. <<

[50] *Enarr. in Ps*, 134, 20. <<

[51] *De cat. rud.* 5, 9; cf. *Enarr. in Ps.* 149, 14 y 85, 17. <<

[52] *Frang.* 2, 8 (*Misc. Agostin.*, 1, p. 199). <<

[53] *Serm.* 302, 19. <<

[54] *Serm.* 224, 2. <<

[55] *Enarr. in Ps.* 127, 11 y *Serm.* 88, 25 y 224, 1; un catálogo de pecados que el bautizado debe evitar. <<

[56] *Salmo* 72, 3; p. ej., *Daniel* 21, 2 (*Mis. Agostin.*, 1, p. 125). <<

[57] *Serm.* 17, 3; cf. *Serm..* 151, 4. <<

[58] Vid. esp., sin embargo, *Serm.* 61, 13: una ocurrente llamada en favor de los mendigos fuera de la iglesia. <<

[59] Ambrosio, *de Nabuthe*, 1, 1 (P.L. 14, 731). <<

[60] L. Ruggini, *Economia e societá nell'Italia annonaria*, 1962, demuestra cuánto se puede saber de la vida económica de Milán por los sermones de Ambrosio (vid. esp. pp. 10-16). <<

[61] *Enarr. in Ps.* 51, 14; cf. *Enarr. in Ps.* 72, 26. <<

[62] *Enarr. in Ps.* 72, 34. Vid. esp. H. Rondet, «Richesse et pauvreté dans la prédication de S. Augustin», *Rep. ascet. et myst.*, 30, 1954, pp. 193-231. <<

[63] *C. Ep. Parm.* III, 2, 16. <<

[64] *Enarr. in Ps.* 61, 7. Vid. inf., p. 417. <<

[65] *De cat. rud.* 13, 18-19, avisa a un sacerdote poniendo direcciones sobre el catecismo. <<

[66] P. ej., *Tract, in Job.* 35, 9. <<

[67] Sobre lo que sigue, vid. esp. Van der Meer, *Augustine*, páginas 405-467. <<

[68] Vid. Van der Meer, *Augustine*, pp. 412-432. <<

[69] P. ej., *Enarr. in Ps.* 147, 20. <<

[70] P. ej., *Serm.* 131, 5. <<

[71] P. ej., *Serm.* 151, 8. <<

[72] Vid. Pontet, *L'Exégèse de S. Augustin*, pp. 43-44. <<

[73] *Serm.* 151, 8. Vid. inf. p. 515. <<

[74] *Serm.* 26, 13. <<

[75] P. ej., *Serm.* 95, 1. <<

[76] *Conf.* I, 19, 30. <<

[77] *Frang.* 2, 4 (*Misc. Agostin.*, 1, p. 193). <<

[78] *Ep.* 73, 2, 5. <<

[79] *C. Faust.* 22, 34. <<

[80] Vid. esp. Pontet, *L'exégèse de S. Augustin*, pp. 149-194 y 257-383. <<

[81] P. ej., *Enarr. in Ps.* 77, 26-27. Vid. esp. J. Pepin, *Mythe et Allégorie*, 1958, pp. 483-4 y «A propos de l'histoire de l'exégèse allégorique: l'absurdité, signe de l'allégorie», (Studia Patristica, 1), *Texte u. Untersuchungen*, 63, 1957, pp. 395-413. <<

[82] *De doct. christ.* II, 5, 6; cf. *Serm.* 71, 13. <<

[83] *Enarr. in Ps.* 145, 12, <<

[84] Vid. inf., pp. 344-346. <<

[85] *C. Faust.* 12, 37. <<

[86] P. ej.; *Ep. ad Rom. incoh. expos.* 13; cf. *de cat. rud.*, 13, 18, donde el mismo artificio es recomendado como uno de los únicos caminos de atraer la atención de un *grammaticus.* <<

[87] *Enarr*, 49, 9; cf. *Serm.* 249, 3. <<

[88] P. ej., *Enarr. 2 in Ps.* 26, 8. <<

[89] *De doct. christ.* IV, 24, 53. <<

[90] *Enarr. 2 in Ps.* 30, 1. <<

[91] *Frang.* 5 (*Misc. Agostin.*, 1, 212). <<

[92] Vid. esp. *de doct, christ.* IV, 20, 39. <<

[93] Quintiliano, *Inst.* XI, 2, 1: la memoria es la «casa tesoro de la elocuencia». <<

[94] P. ej., *Enarr. in Ps.* 121, 8, «no nos metamos con sus libros de las Escrituras»; cf. *Enarr. in Pas.* 35, 19 y *Serm.* 232, 1. <<

[95] *De doct. christ.* IV, 26, 56. <<

[96] *Enarr. 1 in Ps.* 70, 1. <<

[97] *Enarr. in Pas.* 147, 2 y 23. <<

[98] *Guelf.* 22, 5 (*Misc. Agostin.*, 1, p. 515). Tal exégesis, desde luego, no está basada en una mera «libre asociación». Las «asociaciones», son, en este caso, dadas por las tradiciones litúrgicas creadas alrededor de la fiesta de Juan Bautista. Así, muchas alegorías usadas por Agustín como predicador serían familiares a su congregación, por las predicaciones tradicionales, por la liturgia, y, en el caso de África, por la polémica sobre la naturaleza de la Iglesia (p. ej. *Ep. ad cath*, 5, 9), como las figuras de las caricaturas políticas en un periódico moderno. <<

[99] A. Whitehead, *Modes of Thought*, 1938, p. 28. <<

[100] Sobre esto, vid. esp. M.-F. Berrouard, «S. Augustin et le ministère de la predication», *Rech. augustin.*, 2, 1962, pp, 447-501, esp. página 499, n.º 131; cf. *Enarr. in Ps.* 139, 15. <<

[101] *Frang.* 2, 4 (*Misc. Agostin.*, 1, p. 193). <<

[102] *De cat. rud.* 2, 3. <<

[103] *De doct. christ.* IV, 7, 21. <<

[104] *De doct. christ.* IV, 10, 24-12, 28. <<

[105] *De doct. christ.* IV, 20, 42. <<

[106] *De cath. rud.* 2, 4. <<

[107] *De doc. christ.* IV, 7, 20. <<

[108] P. ej., compárese *Enarr. in Ps.* 9, 3 y *de lib. arb.* II, 35 con *Conf.* X, 6, 8. <<

[109] P. ej., en *Enarr. in Ps.* 136, 18. <<

[110] *Enarr. in Ps.* 71, 2. <<

[111] *De doct. christ.* IV, 7, 17. <<

[112] *Jerem.* 23, 29, en *de doct. christ.* IV, 14, 30. Vid. esp. H. I, Marrou, *S. Augustin et la fin de la culture antique*, pp. 521-540 y E. Auerbach, «Sermo humilis», *Literary Language and its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages* (traducido al inglés por Manheim), 1965, pp. 27-66. <<

[113] Vid. esp. E. Mersch, *Le corps mystique du Christ*, 2, 3.ª ed. 1951, esp. pp. 84-138. <<

[114] P. ej., *Enarr. in Ps.* 30, 1. <<

[115] Vid. Pontet, *L'Exégèse de S. Augustin*, pp. 395-411. <<

[116] *Enarr. in Ps.* 93, 19. <<

[117] *Serm.* 37, 2. <<

[118] *Enarr. in Ps.* 56, 11. <<

[119] *Enarr. in Ps.* 42, 1. <<

[120] P. ej., *Serm.* 9, 6 y s. <<

[121] *Enarr. in Ps.* 132, 1. <<

[122] *Enarr. in Ps.* 64, 3. <<

[123] *Enarr. 2 in Ps.* 32, 8. <<

[1] H.I. Marrou, *S. Augustin et la fin de la culture antique*, páginas 331-540, es fundamental; vid. el trabajo más reciente G. Strauss, *Schiftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustin* (Beitrage z. Gesch. d. bibl. Hermeneutilc, 1), 1959, y R. Holte, *Béatitude et Sagesse*, pp. 303-386. <<

[2] Vid. esp. H.I. Marrou, *MOYCIKOC ANHP. Étude sur les scénes de la vie intellectuelle figurants sur les monuments funéraires romains*, 1938. El retrato de Agustín se encuentra en color en *Miscellanea Agostiniana*, 2, revestimiento p. 1, con comentarios de G. Wilpert, pp. 1-3, y, solo, en Van der Meer, *Augustine*, plano 11, frente p. 216. (Vid. el forro exterior de este libro, si es que lo ponen, *NOTA* PARA LA IMPRENTA). <<

[3] *Serm.* 319, 7. <<

[4] *Enarr. i in Ps.* 103, 1. <<

[5] *Ep.* 55, 7, 13. <<

[6] Quintiliano, *Inst.* VIII, 2, 20, admite esto ya. <<

[7] Vid. *Conf.* XII, 26, 36. <<

[8] Vid. *Ep.* 102, 6, 33. <<

[9] *De civ. Dei* X, 20. <<

[10] *Conf.* X III, 20, 27; *Ep.* 137, 18; *de civ. Dei* X, 20; vid. esp. Marrou, *S. Augustin et la fin de la culture antique*, pp. 469-503. <<

[11] P. ej., *de Gen, ad litt.* I, 21, 41. <<

[12] Vid. esp. J. Pepin, *Mythe et Allégorie*, 1958, y «S. Augustin et la fonction protréptique de l'allégorie», *Rech. augustin.*, 1, 1958, pp. 243-286. <<

[13] *Conf.* XI, 31, 41; cf. *Serm.* 169, 18. <<

[14] *Conf.* XI, 22, 28; cf. *Tract, in Joh.* 14, 5: «Si, sin embargo, tú dices; 'Esto es todo lo que hay que saber', estás perdido». «Es esta convicción instintiva, poseída vívidamente antes de la imaginación, la que es el motivo de poder de búsqueda —eso es un secreto, un secreto que puede ser descubierto», A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, Lowell Lectures, 1925 (Mentor Books, p. 13). <<

[15] Ambrosio, *In Ps.* 118 *Expos., Prolog.* (P. L. 15, 1197). <<

[16] *Enarr. in Ps.*, Prooem. <<

[17] Vid. Pepin, «S. Augustin», *Rech. augustin.*, 1, 1958, esp. páginas 277-285. <<

[18] Vid. esp. R. Holte, *Béatitude et Sagesse*, pp. 335-343; J. Pepin, *Mythe et Allégorie*, 69-71. Para una discusión diferenciada de paralelos modernos. <<

[19] *De Gen. c. Man.* 2, 32; vid. esp. U. Duchrow, «'Signum' und 'Superbia' beim jungen Augustin», *Rev. études augustin.*, 7, 1961, pp. 368-372. <<

[20] *De civ. Dei*, IX, 16. <<

[21] *Conf.* VII, 10, 16; vid. esp. P. Courcelle, *Les Confessions*, páginas 43-58, sobre Philo, a través de Ambrosio, como una posible fuente de esta idea crucial. <<

[22] *Serm.* 22, 7. <<

[23] P. ej., *Conf.* XIII, 18, 23; *Enarr. in Ps.* 138, 14; se deben recordar las intensas asociaciones religiosas del cielo nocturno para un hombre antiguo: era un mundo de inteligencias divinas, visible para los ojos humanos. <<

[24] *Conf.* XI, 2. La Bonnardière, *Rech. de chronologie augustin.*, 1965, p. 180: «Car si Saint Augustin est un théologien, il est un théologien de la Bible: son enseignement sourd directement de l'Écriture. Dans la mesure où l'on ne fait pas sa place à ce fait primordial, on se prive, dans l'étude des oeuvres de Saint Augustin, d'un éclairage qui

non seulemente a la valeur scientifique que peut posséder tout fait bien attesté, mais surtout fournuit le meilleur moyen de compréhension de l'oeuvre augustinianne». <<

[25] *Ep.* 55, 11, 21. <<

[26] *Ep.* 137, 3. <<

[27] Vid. esp. H.I. Marrou, *S. Augustin et la fin de la culture antique*, esp. pp. 357-385 y 549-560. <<

[28] *De doct. christ.* II, 34, 59. <<

[29] Vid. esp. Grabmann, «Der Einfluss d. heil. Augustinus auf die Verwertung und Bewertung d. Antike im Mittelalter», *Mittelalterliches Geistesleben*, 2, 1963, pp. 1-24, esp. 9-18. <<

[30] El manuscrito existente más antiguo debió de volver al mismo Agustín en su tiempo: W.M. Green, «A Fourth Century Manuscript of Saint Augustine?», *Rev. bénédictine*, 69, 1959, pp. 191-197. <<

[31] *De Gen. ad litt.* III, 9, 13. <<

[32] *De doct. christ.* II, 34, 59; vid. Marrou. *St. Augustin et la fin de la culture antique*, pp. 411-413. <<

[33] Vid. sup., p. 70. <<

[34] *Conf.* VIII, 8, 19. <<

[35] *C. Acad.* I, 7, 19-21 —sobre el caso de un clarividente en Cartago. <<

[36] Vid. esp. N.H. Baynes, «The Hellenistic Civilisation and East Rome», *Byzantine Studies*, pp. 15-16. <<

[37] *De doct. christ.*, Prooem, 4; vid. esp. U. Duchrow, «Zum Prolog V. Augustins 'De Doctrina Christiana'», *Vigiliae Cristianae*, 17, 1963, pp. 165-172. <<

[38] Brillantemente puesto por H.I. Marrou, *St. Augustin et la fin de la culture antique*, pp. 354-356. <<

[39] *De doct. christ. Prooem*, 5 y s. <<

[40] Vid. P. Antin, «Autour du songe de S. Jerome», *Rev. études latines*, 41, 1963, pp. 350-377. <<

[41] *De doct. christ.* II, 4, 5; cf. *Conf.* I, 12, 19-13, 21. <<

[42] *De doct. christ.* II, 13, 19. <<

[43] *De doct. christ.* II, 14, 21. <<

[44] *De doct. christ.* II, 24, 37. <<

[45] *De doct. christ.* II, 20, 30. <<

[46] *Ep.* 245, 2; cf. *de doct. christ.* II, 20, 30 y 25, 38. <<

[47] *De doct. christ.* II, 40, 60. <<

[48] Vid. inf., pp. 386. <<

[49] P. ej., los chocantes comentarios de Optato de Milevis al grito de Donato, como obispo, de ser más cerrado a Dios que el emperador: *de schism. Don.* III, 3 (P. L. esp. 1101A). <<

[50] *De civ. Dei*, IV, 7; vid. inf., p. 406. <<

[51] P. ej., *de civ. Dei*, XIX, 17, 47-58. <<

[52] *De beata vita*, 1, 6. <<

[53] *Ep.* 101, 1. <<

[54] *Vita*, 27, 9-10. <<

[55] *De doct. christ.* II, 9, 14. <<

[56] *De doct. christ.* II, 37, 55. Vid. esp. Marrou, *St. Augustin et la fin de la culture antique*, pp. 515-519. <<

[57] *De doct. christ.* IV, 3, 5; cf. III, 39, 40-41. <<

[58] *De doct. christ.* IV, 1, 2. <<

[59] Vid. algunos ejemplos atroces citados por Marrou, *St. Augustine et la fin de la culture antique*, p. 528; J. Leclercq, «Predication et rhétorique au temps de S. Augustin», *Rev. bénédictine*, 56, 1947, pp. 117-131, esp. pp. 121-125. <<

[60] P. ej., *Eps.* 90 y 117. <<

[61] *De Gen ad litt.* III, 3, 4. <<

[62] J. Pepin, *Théologie cosmique ar théologie chrétienne*, 1964, páginas 418-461. <<

[63] Vid. esp. P. Courcelle, «Propos antichrétiens rapportés par Augustin», *Rech. augustin.* 1, 1958, pp. 149-189, esp. pp. 185-186. <<

[64] *De doct. christ.* II, 16, 25. <<

[65] *De doct. christ.* II, 17, 27. <<

[66] Vid. sup., p. 246. <<

[67] *Ep.* 118, 2, 9. <<

[1] Vid. *de Bapt.* III, 4, 6. <<

[2] *De Bapt.* I, 18, 28. <<

[3] *Enarr. in Ps.* 146, 15. <<

[4] *Conf.* XIII, 24, 36-37. <<

[5] *De Bapt.* II, 4, 5. <<

[6] *De doct. christ.* Prooem 6. <<

[7] Vid. Marrou, *S. Augustin et la fin de la culture antique*, páginas 27-46; Courcelle, *Les lettres grecques en Occident*, esp. páginas 183-194, y B. Altaner, «Augustinus und die griechische Patristik», *Revue bénédictine*, 62, 1952, pp. 201-215, esp. pp. 211-212. <<

[8] *Ep.* 28, 2, 2. <<

[9] Vid inf., pp. 363-364. <<

[10] Vid. esp. *Ep.* 41, 2, los juicios en *de doct. christ.* III, 30, 42-37, 56, y *Ep.* 249; A. Pincherle, *La formazione teologica di S. Agostino*, pp. 185-188 y 202-205, es la mejor discusión de la influencia de Ticonio. La diferencia entre los dos ha sido más claramente expuesta por J. Ratzinger, «Beobachtungen z. Kirchenbegriff d. Tyconius», *Rev. études augustin.*, 2, 1958, pp. 173-185; vid. F. Lo Bue, *The Turin Fragments of Tyconius, Commentary on Revelation* (Texts and Studies, 7), 1963, esp. pp. 35-38. <<

[11] *De mor. eccle. cath.* (L), 1, 3. <<

[12] No hay, ciertamente, citaciones directas antes de esta época; vid. A. Paradi, «Paulinus of Milan», *Sacris Erudiri*, 14, 1963, esp. página 212, quien deja claro que la llamada de Ambrosio era necesaria para combatir a los pelagianos. <<

[13] *De pecc. mer.* I, 24, 34. <<

[14] *De Trin.* III, Prooem, *credant qui volunt.* <<

[15] *Retract.*, Prolog. 2. <<

[16] P. ej., *Ep.* 139, 3. <<

[17] P. ej., *de Trinitate* (vid. *Ep.* 174) y *de doct. christ*, (vid. sup., página 348, n. 30). <<

[18] *Ep.* 161. <<

[19] Vid. inf., 532 sobre Floro, un monje de Hadrumetum. <<

[20] P. ej., *Ep.* 162. <<

[21] *De Trin.* III, Prooem. <<

[22] *Ep.* 73, 3, 6. <<

[23] *Ps.* 83, 16 en *C. litt. Petil.* I, 29, 31. <<

[24] P. ej., *Retract*, II, 51. <<

[25] *Ep.* 92, 4. <<

[26] *Ep.* 148, 4. <<

[27] *Ep.* 148, 4. <<

[28] *Ep.* 48, 4. <<

[29] *Ep.*, 98, 8; cf. *Ep.* 194, 10, 46. Vid. inf., p. 511, n. 40. <<

[30] *C. mend.* 18, 36. <<

[31] *De div. daem.* 1, 2. <<

[32] *Ep.* 47, 1. <<

[33] P. ej., *Ep.* 28, 4, 6. <<

[34] *Ep.* 40, 4, 7. <<

[35] *Ep.* 73, 1, 1. <<

[36] *Ep.* 73, 1, 1. <<

[37] *Ep.* 73, 1, 1. <<

[38] *Ep.* 73, 2, 3. <<

[39] *Ep.* 82, 1, 2. Ambos, de hecho, se inspiraron más tarde en las ideas del otro, vid. el reciente, Y.-M. Duval, «Saint Augustin et le *Commentaire sur Jonas* de Saint Jérôme», *Rev. études augustin.* 12, 1966, pp. 9-40. <<

[40] P. ej., *de Bapt.* II, 1, 1. <<

[41] *Ep.* 138, 1, 1, anticipando la escritura de la *Ciudad de Dios.* <<

[42] P. ej., *de doct. christ.* IV, 20, 39. <<

[43] Vid. esp. B. Altaner, «Augustins Methode der Quellenbenutzung. Sein Studium der Väterliteratur», *Sacris Erudiri*, 4, 1952, pp. 5-17, especialmente p. 7. Este es notablemente diferente del método «literario» de Jerónimo, que desplegaba una ostentación de «autoridades»: *Ep.* 75, 3, 5-6. <<

[44] *Ep.* 95, 4. <<

[45] P. ej., inf., p. 389 sobre Orosio. <<

[46] *Ep.* 118, 5, 32-33. <<

[47] P. ej. *Conf.* XI, 12, 14. Vid. esp. Pepin, «Caelum Caeli», *Bulletin du Cange*, 23, 1953, pp. 185-274, esp. p, 234. <<

[48] *De Gent. ad litt.* I, 19, 39. <<

[49] Vid. esp. *de Gent. ad litt.* V, 16, 34 —una exposición llena de fuerza. <<

[50] Un tema frecuente, vid. esp. *de Gen. ad litt.* I, 21, 41; II, 5, 9; 9, 20 y 17, 38. <<

[51] Que cita *de Gen. ad litt.* I, 10, 18, 19 y 21, y II, 5, 9 y 10, en la *Lettera a madona Cristina di Lorena* (1615). <<

[52] *Ep.* 119, 1. <<

[53] *Ep.* 120, 3. <<

[54] *Ep.* 120, 13. <<

[55] Vid. su propio juicio sobre el *de Genesi ad Litteram* en *Retract.* II, 50. <<

[56] Esto ha sido puesto en claro en el excelente estudio de R. A. Markus, «Two Conceptions of Political Authority: Augustine's *De Civ. Dei*, XIX, 14-15, and some Thirteenth-Century Interpretations», *Journ. Theol. Studies*, 16, 1965, pp. 68-100, esp. pp. 75-76. <<

[57] Vid. esp. M. Schamus, «Die Denkform Augustins in seinem Werk *de Trinitate*», *Sitzungsberichte der bayer. Akad. d. Wiss.*, Philos.-hist. Klasse, 1962, n.º 6. <<

[58] P. ej., *Ep.* 261, 1; cf. *de lib. arb.* III, 21, 60. <<

[59] *Ep.* 101, 4. <<

[60] *De Trin.* I, 3, 5. <<

[61] *De doct. christ.* I, 1, 1. <<

[62] *De doct. christ.* II, 7, 11. <<

[63] *De Trin.* IV, 18, 24; cf. *Ep.* 242, 4. <<

[64] Vid. esp. Burnaby, *Amor Dei*, pp. 73-79. <<

[65] La relación más profunda de esta actitud es de F. Cayre, *Initiation à la Philosophie de S. Augustin*, 1947, pp. 249-250, y Holte, *Báatitude et Sagesse*, pp. 361-386. <<

[66] P. ej., *Frang.* 2, 6 (*Misc. Agostin.*, 1, pp. 196-197). <<

[67] *De doct christ.* IV, 5, 8. <<

[68] *Enarr. in Ps.* 146, 12. <<

[69] *Tract, in Job.* 96, 4; cf. esp. *Enarr. 18 in Ps.* 118, 3. <<

[70] *Ep.* 120, 8. <<

[71] *De Trin.* VIII, 9, 13. <<

[72] P. ej., *de Trin.* XV, 24, 44. <<

[73] Bien expuesto por Marrou, *St. Augustine* (Nombre de Sabiduría), 1957, pp. 71-72. <<

[74] Era usual la etiqueta de tratar a un corresponsal como «inspirado»: p. ej., *Eps.* 24, 2 (Paulino a Agustín), y 82, 2 (Agustín a Jerónimo). Estampas medievales mostrarán a Agustín siendo inspirado por un ángel, o por un ángel y el Espíritu Santo: p. ej., Jeanne y Pierre Couceile, «Scénes anciennes de l'iconographie augustinienne», *Rev. études augustin.*, 10, 1964, planas XVII-XIX y pp. 63-65. <<

[75] La visión de Agustín de la naturaleza de la inspiración de los escritos de la Biblia es igualmente diferenciada y humana: vid. esp. H. Sasse, «*Sacra Scriptura*: Bemerkungen zur Inspirationslehre Augustins», *Festschr. Franz Dornseiff*, 1953, pp. 262-273. Así, cuando Agustín habla de una idea que ha sido «revelada» a él, quiere decir solamente que ha alcanzado la inevitable conclusión de una serie de certezas (p. ej., *de grat. et lib. arb.* 1, 1 y *de praed. sanct.* 1, 2 citando *Phil.* 3, 15-16; vid. inf., p. 537) —una experiencia no desconocida para los pensadores especulativos de hoy: vid. M. L. Cartwrigth, *The Mathematical Mind*, 1955; vid. esp. A. C. Veer, «'Revelare', 'Revelatio', Elément d'un étude sur l'emploi du mort et sur sa signification chez s. Augustin», *Rech. augustin.*, 2, 1962, pp. 331-357, esp. pp. 352-354. <<

[76] *De Trin.* I, 3, 5. <<

[77] *De Bapt.* III, 2, 3: «la seguridad de todas las razones». <<

[78] P. ej., *de Bapt.* V, 6, 7. <<

[79] *De quant, anim.* 35, 80. <<

[80] Vid. inf., p. 512. <<

[81] P. ej., *de lib. arb.* II, 16, 41. <<

[82] *De Trin.* III, 10, 21. <<

[1] Los estudios más fidedignos son F. G. Maier, *Augustin und das antike Rom.*, 1955, y P. Courcelle, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, 3.ª ed., 1965. <<

[2] *Ep.* 95. <<

[3] *Ep.* 94, 4. <<

[4] *Ep.* 95, 2. <<

[5] *Ep.* 95, 5. <<

[6] *Ephes*, 2, 19. <<

[7] P. ej., *Enarr. in Ps.* 61, <<

[8] Vid. sup., p. 303. <<

[9] Van der Meer, *Augustine*, pp. 37-43. <<

[10] *Ep.* 91, 8-10. <<

[11] *Ep.* 90. Se aproximó a Agustín con más suerte en otra ocasión: *Ep.* 38-3. <<

[12] *Ep.* 90. <<

[13] *Ep.* 91, 2. <<

[14] Vid. esp. Courcelle, *Hist. littér.*, pp. 31-77. <<

[15] E. A. Thompson «The Visigoths from Fritgern to Euric», *Historia*, 12, 1963, pp. 105-126. <<

[16] Orosio, *Hist.* I, 16. <<

[17] Pelagio, *Ep. ad Demetriadem*, 30 (P. L. 30, 45D). <<

[18] Vid. esp. A. Chastagnol, *La Préfecture urbaine à Rome sous le Bas-Empire*, 1960, esp. pp. 450-462. <<

[19] Vid. esp. N. H. Baynes, «Symmachus», *Byzantine Studies*, pagines 361-365, esp. 364-365. <<

[20] P. ej., Chadwick, «Pope Damasus and the Peculiar Claim of Rome to St. Peter and St. Paul», *Freundsgabe O. Cullmann* (*Novum Testamentum*, supl. 6), 1962, pp. 313-318, y M. Ch. Pietri, «*Concordia apostolorum et renovatio urbis.* (Culte des Martyrs et propagande papale)», *Mél. d'archéol.*

et d'hist., 73, 1961, pp. 275-322. Paulino siempre visitará la *limina Apostolorum* cada estación de Pascua de Resurrección: *Ep.* 94, 1. <<

[21] P. ej., *Serm.* 81, 8. <<

[22] Vid. esp. el admirable estudio de F. Vittinghoff, «Zum geschichtlichen Selbsverständnis der Spätantike», *Hist. Zeitschr.*, 198, 1964, páginas 529-574; esp. pp. 543 y 572. <<

[23] Jerónimo, *Ep.* 123, 16. <<

[24] Vid. esp. Maier, *Augustin u. Rom.*, pp. 84-75, y Courcelle, *Hist. littér.*, pp. 65-77. <<

[25] *Serm.* 105, 12, refiriéndose a su amigo de Roma. <<

[26] *Ep.* 99, 1. <<

[27] Vid. inf., p. 439. <<

[28] Vid. *Serm.* 296, 12 y una referencia velada al descontento entre su congregación en *Ep.* 124, 2. <<

[29] *Frang.* 5, 6 (*Misc. Agostin.*, 1, p. 218). <<

[30] *Serm.* 296, 12. <<

[31] *De civ. Dei*, V, 26. <<

[32] *Cod. Théol.* XVI, 5, 51 (25 agosto, 410), y XVI, 11, 3 (14 octubre, 410). <<

[33] *Serm.* 105, 12-13. <<

[34] *De civ. Dei*, XVIII, 54. <<

[35] *Serm.* 105, 12. <<

[36] Vid. esp. las referencias de Agustín a las pías visitas de los emperadores a la tumba de San Pedro en Roma: *Ep.* 232, 3; *Enarr. in Ps.* 65, 4 (415) y 86, 8. <<

[37] *De civ. Dei*, II, 19, 12 y II, 28. <<

[38] *De civ. Dei*, II, 3, 13. Compárense los grandes *Sermones* 46 y 47 sobre Ezequiel; Agustín sugirió que el clero romano

había sido castigado por no reprender suficientemente a su comunidad: *de civ. Dei*, I, 9, 37 (citando Ezequiel, 33, 6). <<

[39] *Ep.* 136, 2. <<

[40] *Ep.* 137, 5, 20. <<

[41] *Ep.* 138, 3, 14. <<

[42] Implicado por la *de civ. Dei*, II, 7, 23. <<

[43] Vid. esp. *Ep.* 151, 8-9, y inf., p. 447. <<

[44] *Enarr. in Ps.* 61, 8. <<

[45] Vid. inf., p. 446. <<

[46] *Enarr. in Ps.* 136, 9. <<

[47] P. ej., *Daniel* 24, 11 (*Misc. Agostin.*, 1, p. 151). <<

[48] *Enarr. in Ps.* 136, 9. <<

[49] *Ep.* III, 2 y *Serm.* 81, 7. <<

[50] *De civ. Dei*, I, 10, 32: *experimentorum disciplina.* <<

[51] *Serm.* 296, 10; cf. *Ep.* 99, 3, en la que Agustín expresa esperanzas de una familia de jóvenes chicos de esta época. Vid. sup. p. 311. <<

[52] Vid. esp. Salviano, *De Gubernatione Dei* (P.L. 53, 25-158), quien a pesar del evidente desacuerdo de los historiadores modernos (p. ej., Courcelle, *Hist. littér.*, pp. 146-154), sigue siendo la fuente más circunstancial de los abusos del siglo v galo: vid. Jones, *The Later Roman Empire*, 1, p. 173. <<

[53] Vid. esp. Comodio, *Carmen de duobus populis*, ed. J. Martin, *Corpus Christianorum*, sér. lar. 128, 1960, p. ej., 921 (p. 107): «Sin duda, ella se regocijaba, pero la tierra entera estaba crujiendo… Ella, que se jactaba de que era Eterna, ahora llora por la eternidad». La hipótesis más cercana acerca de la fecha y el ambiente de Comodio es la de Courcelle, «Commodien et les invasions du Ve siècle», *Rev. études latines, 24*, 1946, pp. 227-246, y *Hist. littér.*, pp. 319-337. <<

[54] *Serm.* 296, 6; cf. *Ep.* 111, 2. <<

[55] *Ep.* 111, 4, citando *Dan.* IX, 3-20. <<

[56] *De civ. Dei*, I, 10, 57-63; p. ej., *Ep.* 94-3-4. <<

[57] *Ep.* 124, 2. <<

[58] *Vie de sainte Mélanie*, ed. y trad. D. Gorce (Sources chrétiennes, 90), 1962, cap. 21, pp. 170-172. <<

[59] *Ep.* 124, 2. <<

[60] *Ep.* 126, 7. <<

[61] *Ep.* 125, 3 y 126, 1. <<

[62] *Ep.* 126, 1-2. <<

[63] *Ep.* 125, 4. <<

[64] *Ep.* 126, 4. <<

[65] Por consiguiente la importancia, en la *Ciudad de Dios*, de Régulo, que se había preparado para morir en un país extraño, lejos del hogar y solitario, fuera de la lealtad a su juramento: *de civ. Dei*, I, 24, 24-40. <<

[66] *Serm.* 296, 9: «pendiente de posteriores investigaciones». <<

[67] *De urbis excidio*, 3. <<

[68] *De civ. Dei*, I, 14, 7; cf. *de civ. Dei*, I, 7, 13: La providencia de Dios se muestra por el hecho que tales «mentes excepcionalmente brutales y sedientas de sangre» muestran respecto al cristianismo. <<

[69] *Serm.* 105, 9-10. <<

[70] *Serm.* 81, 9. <<

[71] *De civ. Dei*, IV, 7, 40. <<

[72] *Serm.* 105, 11. <<

[73] Vid. sup., pp. 352-354. <<

[74] *De doct. christ.* IV, 3, 5. <<

[75] *Salmo* 146, 2, en *Serm.* 105, 9. <<

[76] Orosio, *Historiarum adversus paganos libri vii* (P.L. 31, 663-1174). Trad, al inglés I.W. Raymond, *Seven Books of History against the Pagans* (Columbia University Records of Civilization, 22), 1936. <<

[77] Vid. esp. el excelente estudio de E. Th. Mommsen, «Orosius and Augustine», *Medieval and Renaissance Studies*, ed. Rice, 1959, páginas 325-348. Vid. también, K.A. Schöndorf, *Die Geschichtstheologie des Orosius* (Diss. Munich), 1952, G. Fink-Errera, «S. Agustín y Orosio», *Ciudad de Dios*, 167, 1954, pp. 455-549, y B. Lachoix, *Orose et ses Idées* (Universite de Montreal. Publications de l'Institut d'Études médiévales, 18), 1965. <<

[78] P. ej. sobre el número de las persecuciones: *de civ. Dei*, XVIII, 52, 1-5. <<

[79] *Salmo* 38, 5, citado en *Ep.* 202A, 7, 16. <<

[80] Vid. esp. A. Vachtel, *Beiträge z. Geschichtstheologie*, pp. 63; Vittinghoff, «Z. geschichtl. Selbsverstandnis», *Hist. Zeitschr.*, 198, 1964, pp. 557-564 y A. Luneau, *L'histoire du Salut chez les Pères de l'Église: la doctrine des âges du monde*, 1964, esp. pp. 314-321. vid. K.H. Schwarte, *Die Vorgeschichte der augustinischen Weltalterlehre*, 1966. <<

[81] *De div.* LXXXIII, 58, 2. Es esta una actitud que engrandece la importancia de la Iglesia católica; era, de todas formas, el Reino de Dios, el Millenium: A. Wachtel, *Beiträge z. Geschichtstheologie*, especialmente p. 127, y Luneau, *L'histoire du Salut*, p. 320. <<

[82] *Ep.* 199, 1, 1. <<

[83] *Enarr. in Ps.* 136, 2. <<

[84] *Eps.* 122, 2 y 137, 4, 16. <<

[85] *Serm.* 81, 7. <<

[86] *Ep.* 103, 2. <<

[87] *Ep.* 103, 2. <<

[88] *Daniel* 24, 13 (*Misc. Agostin.*, 1, p. 153). <<

[89] Sobre el efecto de la crisis financiera del Imperio Tardío sobre modelos tradicionales de diversión pública: G. Ville, «Les jeux de gladiateurs dans l'Empire chrétien», *Hél. d'archéolog. et d'hist.*, 72, 1960, pp. 273-335.

R.P. the Duncan-Jones, «Wealth and Munificence in Roman Africa», *Papers of the British School at Rome*, 31, 1963, pp. 159-177, es un estudio impresionante de los modelos de munificencia corriente desde el 244. <<

[90] *Ep.* 109, 3; *Ep.* 118, 5, 34; 119, 1; 122, 1; 124, 2. A.M. La Bonnardière, *Rech. de chronologie augustin.*, p. 62, nota un cese de las predicaciones de Agustín sobre San Juan en esta época: «Saint Augustin va vivre quelques années lourdes». <<

[91] *Serm.* 81, 8. <<

[1] *Ep.* 109, 3. Pero no pudo escapar ya, escribiendo otro contra los donatistas: vid, A.C. de Veer, «La date du *de unico baptismo*», *Rev. études augustin.*, 10, 1964, pp. 35-38. <<

[2] *Ep.* 98, 8. <<

[3] *Ep.* 117. En Italia era conocido por su *de Musica* (vid. sup. página 160): *Ep.* 101 e inf. p. 507. <<

[4] *Ep.* 118. <<

[5] *Ep.* 118, 2, 10. <<

[6] *Ep.* 117. <<

[7] *Ep.* 118, 1, 1. <<

[8] *Ep.* 118, *2*, 11. <<

[9] Vid. esp. Testard, *S. Augustin et Cicéron*, 1, esp. p. 195, y 2, páginas 36-71 y 122-124 (129 citas). <<

[10] Vid esp. A. Chastagnol, «Le sénateur Volusien et la conversion d'une familie de l'aristocracie romaine au Bas-

Empire», *Rev. études anc.* 58, 1956, 240-253. Su familia poseía una propiedad en Tubursicubure, no lejos de Hipona: *Corpus Inscript. Lat.*, VIII, 25990. <<

[11] Vid. sup., p. 387. <<

[12] *Ep.* 136, 2. <<

[13] Vid. esp. Brown, «Aspects of the christianisation of Roman Aristocracy», *Journ. Rom. Studies*, 51, 1961, págs. 1-11 esp. pp. 7-8. Tan cortés era el intercambio de cartas entre Agustín y Volusiano, «a quien menciono con estima y afecto» (*Echirindion*, 34), que el ilustrador del siglo XII en la Carta 132 puede ser excusado por mostrar a este último pagano con halo y tonsura de monje: Jeanne et Pierre Courcelle, «Scénes anciennes de l'iconographie augustinienne», *Rev. études augustin.*, 10, 1964, pp. 51-69; lámina II. <<

[14] *Ep.* 136, 1. <<

[15] Vid. esp, H. Bloch, «The Pagan Revival in the West ar the End of the Fourth Century», *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, ed. Momigliano, 1963, pp. 193-218, esp. pp. 207-210 (su tratado fundamental condensado en *Harvard Theol. Rev.* 38, 1945, 199-244). <<

[16] *Saturnalia*, III, 14, 2. <<

[17] *Saturnalia*, I, 24, 16. <<

[18] Bloch, «The Pagan Revival», *The Conflict between Paganism and Christianity*, p. 210. <<

[19] P. ej., J. de Wit, *Die Miniaturen des Vergilius Vaticanus*, 1959, laminas 32, 34 y 37, 1. <<

[20] Trad. al inglés W.H. Stahl, *Macrobius, Commentary on the Dream of Scipio* (Records of Civilization, Sources and Studies, 48), 1952; vid. Dill, *Roman Society*, pp. 106-111. Incluso el duro Jerónimo se siente impresionado por la fe de

una viuda pagana; *Ep.* 39, 3; vid. P. Courcelle, *Les lettres grecques*, pp. 35-36. <<

[21] P. s. Augustini, *Quaestiones Veteri et Novi Testamenti*, 114, 8. (C. S. E. L. 50, p. 306); vid. A. Cameron, «Palladas and Christian Polemic», *Journ. Rom. Studies*, 55, 1965, p. 25. <<

[22] Vid. sup., p. 81; vid. *de civ. Dei*, I, 3, 4-6, sobre el apropiamiento público de cátedras de literatura pagana. <<

[23] *Ep.* 138, 2, 9; cf. *de civ. Dei*, II, 3, 4-11. <<

[24] Vid. esp. la conclusión perceptiva de A. Momigliano, «Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century», *The Conflict between Paganism and Christianity*, pp. 98-99. <<

[25] Vid. P. Monceaux, *Les Africains: les païens*, 1894, y el estudio ricamente documentado de P. Courcelle, *Les lettres grecques*, páginas 195-205. <<

[26] *Disputatio de Somnio Scipionis*, ed. y trad, al inglés R. E. Weddingen (Collection Latomus XXVII), 1957. <<

[27] Vid. sup., p. 390. <<

[28] Vid. esp. *Ep.* 138, 19, 4, contactos de Agustín especialmente con Apuleyo, «quien, como africano, es mejor conocido por nosotros, africanos», en *de civ. Dei*, X, 29, 23, el movido discurso a Porfirio está dirigido a mover a sus admiradores con vida. <<

[29] *Saturnalia*, I, 24, 6-8. <<

[30] *Ep.* 135, 2. <<

[31] *Ep.* 135, 2. <<

[32] *Ep.* 136, 2. <<

[33] *Ep.* 132. <<

[34] *Ep.* 138, 1, 1. P. Courcelle sugiere, muy cautelosamente, que Evodio de Uzalis podría haber escrito para la excitación de sus amigos un diálogo literario entre un pagano y

un cristiano, basado en la *Ep.* 137 de Agustín: «Date, source et génèse des *Consultationes Zacchaei et Apollonii*» (ahora en *Hist. littér.*, pp. 261-275, esp. páginas 271-275). <<

[35] *Ep.* 136, 2. <<

[36] *De civ. Dei*, I, Praef. 8. <<

[37] *De civ. Dei*, XXII, 30, 149. <<

[38] Rutilo Namantiano, un senador pagano galo y un admirador de Volusiano, sin duda dio un vistazo a los primeros libros de la *Ciudad de Dios*; pero es desconcertante que escribiera su poema, *de reditu suo*, para contestar su lisonjero comentario sobre la historia romana; vid. Courcelle, *Hist. littér.*, pp. 104-107. Escribiendo entre hombres que habían sido forzados a presenciar una revuelta de paisanos, tenía sus propias razones, de más peso, para sostener la imagen tradicional de la Roma eterna. <<

[39] Carta a Firmo, *in Corpus Christianorum*, ser. lat. 47, 1955, páginas III-IV, esp. p. III, 11-22; cf. *Retract.* II, 69. <<

[40] Brevículo, *Corpus Christianorum*, ser. lat. 47, pp. V-XLV. Esta edición, con su índice separado, reproduce más fielmente el formato original de la obra. La inserción de «Títulos de capítulos» en cada libro fue una innovación desastrosa de los siglos xv y xvi, muy frecuentemente seguida por editores modernos; vid. esp. H. I. Marrou, «La division en Chapitres des libres de la 'Cité de Dieu'», *Mélanges* J. de Ghellinck, 1, 1951, pp. 235-249. <<

[41] *Ep.* 184 A, 1, 1. <<

[42] Carta a Firmo, *Corpus Christianorum*, p. III, 35. <<

[43] Por consiguiente, el comentario de Gibbon: «Su aprendizaje es muy a menudo prestado y sus argumentos son muy a menudo suyos propios», *Decline and Fall*, cap. 28, nota 79. Sobre las cualidades de Agustín, como escritos y los gustos literarios de su auditorio, vid. esp. H. I. Marrou, *St.*

Augustin et la fin de la culture antique, esp. pp. 37-76 (con algunos pensamientos posteriores en su *Retractatio*, pp. 665-672). J.C. Guy, *Unité et structure logique de la «Cité de Dieu»*, 1961, proporciona una visión clara de la estructura básica de la *Ciudad de Dios*. Sobre la relación entre el pensamiento del autor y sus modos de exposición (sujeto muy a menudo pasado por alto en los tratados de la *Ciudad de Dios*), vid. H.A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, prefacio y caps. I y II (Meridian, 1958, pp. 6-8 y 3-60). <<

[44] P. ej., *Conf.* VII, 6, 8 y *de doct. christ.* II, 22, 32-33. <<

[45] *De civ. Dei*, V, 2-3. <<

[46] *De civ. Dei*, V, 4, 1-2. <<

[47] Vid. las importantes observaciones de N.H. Baynes, «Lactantius», *Byzantine Studies*, p. 348. <<

[48] *Ep.* 118, 4, 26. <<

[49] P. ej., *de civ. Dei*, III, 4, 1-3, sobre Varrón. <<

[50] Vid. esp. A. Momigliano, «Some Observations on the Origo Gentis Romanae'», *Secondo contributo alla storia degli studi classici*, 1960, pp. 145-178, esp. pp. 157-158. <<

[51] *De civ. Dei*, III, 4, 40. <<

[52] *De civ. Dei*, III, 14, 60. <<

[53] *Saturnalia*, I, 24, 1; cf. I, 4, 1, sobre Albino: «*quasi vetustatis promptuarium*». <<

[54] *Ep.* 154, 2. <<

[55] *Ep.* 154, 2. <<

[56] Vid. sup., p. 348. <<

[57] P. ej., *de civ. Dei*, XV, 8, 17 y XIX, 1, 9. <<

[58] *De civ. Dei*, IX, 4. <<

[59] *De civ. Dei*, IX, 5, 5. <<

[60] *De civ. Dei*, I, 36, 17-22. 412 <<

[61] Courcelle, *Les lettres grecques*, p. 168. <<

[62] P. ej., J. O'Meara, *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine*, 1959, y la importante crítica de P. Hadot, «Citations de Porphyre chez Augustin», *Rev. études augustin.*, 6, 1960, pp. 205-244. <<

[63] Epítetos coleccionados por J. Bidez, *Cambridge Ancient History*, XII, 1939, p. 634. <<

[64] *De civ. Dei*, X, 32. <<

[65] Estaba influenciado, en esta época, por un *Apocalipsis de Pablo* apócrifo, traído de España por Orosio; vid. S. Merkle, «Augustin uber eine Unterbrechung d. Höllenstrafen», *Aurelius Augustinus*, 1930, pp. 197-202. <<

[66] *Ep.* 164, 2, 4. <<

[67] El tratado más profundo es el de Maier, *Augustin u. Rome*, 1955, pp. 84-93; aparte las intrusiones de los demonios, los juicios de Agustín sobre las figuras buenas y malas en la historia de Roma no difieren mucho de aquellos de cualquiera de sus contemporáneos con apelaciones a educación clásica; p. ej., Aurelius Victor, *Epitome*, XLVIII, 11-12, sobre el conocimiento histórico de Teodosio I. <<

[68] Vid. Brown, «Aspects of Christianisation», *Journ. Rom. Studies*, 52, 1961, p. 6, nota 41. <<

[69] Paulino, *Carmen*, XXI, 230-238. <<

[70] *De civ. Dei*, III, 17, 34-37. <<

[71] *De civ. Dei*, V, 17-28. <<

[72] *De civ. Dei*, III, 14, 47. <<

[73] *De civ. Dei*, IV, 4 y 5. *Latrocinium*, «Latrocinio», se usaba para describir cualquier usurpación en el Imperio Tardío; vid. R. MacMullen, «The Roman Concept of Robber-Pretender», *Rev. intern, des Droits de L'Antiquité*, 3.ª ser., 10, 1963, pp. 221-236. <<

[74] *De civ. Dei*, IV, 7, 38. <<

[75] Vid. sup., p. 36. <<

[76] P. ej., *de civ. Dei.* III, 12 <<

[77] *De civ. Dei*, I, 19, 15; cf. Paulino, *Carmen*, X, 192. <<

[78] Vittinghoff, «Z. geschichtl. Selbstverstandnis», *Hist. Zeitschr.*, 198, 1964, pp. 545-546. <<

[79] P. ej., *de civ. Dei*, V, 12, 1-3. Esta actitud hacia el pasado es típica de una edad en la que la historia no era más que una ayuda a la retórica, usada «para apuntar una moral y adornar un relato»; vid. Marrou, *St. Augustin et la fin de la culture antique*, páginas 131-135, y esp. I. Calabi, «Le fonti della storia romana nel 'de civitate Dei' di Sant'Agostino», *Parola del Passato*, 43, 1955, páginas 274-294; incluso un historiador de los sucesos contemporáneos acudirá constantemente a ejemplos antiguos; p. ej., J. Vogt, «Ammianus Marcellinus als erzählender Geschichtsschreiber d. Spätzeit», *Mainz. Akad. d. Wiss. u. d. Lit., Abh. d. geistes-u. sozialwiss, Kl.*, núm. 8, páginas 820-822. <<

[80] *De civ. Dei*, V, 9, 52-54. <<

[81] Vid. esp. *de civ. Dei*, V, 12 y 19, 48-60. <<

[82] *De civ. Dei*, V, 12, 16, de Salust, *Cat.* 7, 6. <<

[83] *De civ. Dei*, V, 12, 15-19. <<

[84] *De civ. Dei*, V, 12, 153. <<

[85] P. ej., *Enarr. in Ps.* 64, 6; 136, 21; 138, 18. <<

[86] *De civ. Dei*, IV, 29, 45, y VI, 6, sobre Varron. <<

[87] *De civ. Dei*, X, 3, 3-5, los platónicos. <<

[88] *Ep.* 102, 3, 18; cf. *Enarr. 2 in Ps.* 113, 3. <<

[89] *Enarr. 2 in Ps.* 113, 1; vid. esp. el pensado estudio de A. Mandouze, «S. Augustin et la religion romaine», *Rech. augustin.*, 1, 1958, pp. 187-223; vid. también A. M. La Bonnardière, *Rech. de chronologie augustin.*, pp. 158-164. <<

[90] *Eps.* 137, 3, 12 y 138, 3, 17. <<

[91] Definido, de Apuleyo, en *de civ. Dei*, IX, 8, 1-4. <<

[92] P. ej., *Ep.* 9, 3, y las historias en *de civ. Dei*, XVIII, 18, 12-22. <<

[93] *Ep.* 102, 3, 20; *de civ. Dei*, XI, 33, 1-2. <<

[94] *De civ. Dei*, XVI, 24, 60. <<

[95] P. ej., Libanio, *Oratio*, 19, sobre la gran revuelta de Antioquía en 387, vid. N.H. Baynes, «The Hellenistic Civilisation and East Rome», *Byzantine Studies*, pp. 6-7. «Una parte del temor del hombre cada día, cada hora, es el mundo del demonio que rodea al hombre por todas partes». <<

[96] P. ej., *de civ. Dei*, II, 25, 5. <<

[97] *De civ. Dei*, I, 5, 32; vid. esp. Maier, *Augustin u. Rom*, páginas 80-81. <<

[98] P. ej., *de civ. Dei*, I, 31, 28. <<

[99] *De civ. Dei*, II, 8, 58-73. <<

[100] P. ej., *de civ. Dei*, II, 21, 116-123. <<

[101] *De Gen. ad litt.* XI, 15, 20. <<

[102] *Enarr. in Ps.* 84, 10. <<

[1] Fuera de la enorme bibliografía sobre la *Ciudad de Dios* (sobre la que vid. C. Andersen, *Bibliographia Augustiniana*, 1962, pp. 34-37), he apreciado particularmente las pensadas traducciones de pasajes selectos con comentarios en R.H. Barrow, *Introduction to St. Augustine, «The City of God»*, 1950. La edición bilingüe con notas en la *Bibliothèque augustinienne*, ser. 5, 33-37, 1959-1960, es también valiosa. <<

[2] *Serm.* 81, 7 y 105, 8. <<

[3] *Serm.* 105, 12. Agustín no está ansioso de ser acusado gozar sobre el desastre: *Enarr. in Ps.* 136, 17. <<

[4] Vid. p. ej., Rutilo Namatiano, *de reditu suo*, I, 201-204, *Cod. Theod.* XV, 7, 13, de Febr. 413, menciona un *tribunus vo-*

luptatum en Cartago. Un fragmento de una tabla de marfil muestra una familia senatorial presidiendo dichos juegos: C. Mohrmann y F. Van der Meer, *Atlas of the Early Christian World*, 1958, ilustración 201, p. 81. El mantenimiento de dichos juegos estaba asociado estrechamente al paganismo conservador, como se ve en los mosaicos de una rica villa de Cartago; G. Picard, «Un palais du iv[e] siècle à Carthage», *Comptes-Rendus di l’Acad. Inscrpt. et Belles Lettres*, 1964, pp. 101-118. <<

[5] Vid. esp. A. Lauras-H. Rondet, «L e theme des deux cites dans l’oeuvre de S. Augustin», Rondet y otros, *Etudes augustiniennes*, 1953» pp. 99-162. <<

[6] *Enarr. in Ps.* 39, 6. <<

[7] *Enarr. in Ps.* 136, 13. <<

[8] *Enarr. in Ps.* 136, 1: «que todo el mundo educado en las tradiciones de la santa Iglesia debía saber». <<

[9] Vid. esp. T. Hahn, *Tyconius-Studien*, 1900, p. 29. <<

[10] *De cat. rud.* 19, 31; *Enarr, in Ps.* 61, 5-6. <<

[11] *De cath. rud.* 19, 31. <<

[12] *Enarr. in Ps.* 64, 2. <<

[13] *Enarr. in Ps.* 147, 2. <<

[14] *Enarr. in Ps.* 147, 5. <<

[15] P. ej., H. Leisegang, «Der Ursprung d. Lehre Augustins von d. ‘Civitas Dei’», *Archiv. fur Kulturgesch.*, 16, 1925, 127-155. <<

[16] A. Adam, «Der manichäische Ursprung d. Lehre von zwei Reichen bei Augustin», *Theol. Literaturzeitung*, 77, 1952, pp. 385-390. <<

[17] *Enarr. in Ps.* 64, 1 y 2. <<

[18] *Serm.* 51, 9, 14. <<

[19] *De cat. rud.* 21, 37; *C. Faustum*, XII, 36. <<

[20] *Enarr. in Ps.* 64, 2. <<

[21] *Enarr. in Ps.* 64, 3. <<

[22] El título alternativo al de Salviano, *de gubernatione Dei* era *de praesenti iudicio*: Genadio, *de vir. ill.* 67 (P.L. 58, 1099). <<

[23] *Enarr. in Ps.* 147, 4; vid. sup., p. 330. <<

[24] *Enarr. in Ps.* 64, 3. <<

[25] *Enarr. in Ps.* 142, 2. <<

[26] *Enarr. in Ps.* 136, 17: «¿Cuál es esa 'Ciudad'?». <<

[27] *Ep.* 108, 2, 8. <<

[28] *Ep.* 136, 2. <<

[29] *De civ. Dei*, X, 32, 5-11. <<

[30] P. ej., *de cat. rud.* 19, 31. <<

[31] *Ep.* 102, 3, 21. <<

[32] «El mejor erudito de esta época…», Dodds, *Pagan and Christian*, p. 126; vid. esp. W. den Boer, «Porphyrius als historicus in zijn strijd tegen het Christendom», *Varia historica aangeboden an Professor Doctor A. W. Bijvanck*, 1954, pp. 83-96. <<

[33] *Ep.* 136, 2. <<

[34] *Ep.* 138, 1, 2-3. <<

[35] La idea ha llevado a algunos debates sin fruto sobre si Agustín había anticipado la idea de evolución; p. ej., Woods, *Augustine and Evolution*, 1924, y A. Mittere, *Die Entwicklungslehre Augustins*, 1956. <<

[36] *Ep.* 138, 1, 7-8. Agustín también usa fantasía médica, citando su antiguo conocido, Vindiciano (*Ep.* 138, 1, 3). La imagen va bien con lo poco que conocemos de la doctrina característica de Vindiciano, vid. sup., p. 83. <<

[37] Vid. esp. *de civ. Dei*, X, 14, 1-5. <<

[38] *De Trin*, IV, 16, 21. <<

[39] Vittinghoff, «Z. geschichtl. Selbsvertändnis», *Hist. Zeitschr.*, 198, 1964, p. 541, señala esta creencia como la criatura distintiva de los escritores cristianos de la época. <<

[40] *De civ. Dei*, XV, 9, 20. <<

[41] *Eneada*, 3, 2, 13, citada en *de civ. Dei*, X, 14, 12. <<

[42] *De civ. Dei*, X, 15, 1, sacando directamente de la idea de Plotino de la providencia en el universo, su idea de la providencia en historia compara el pasaje en J. Burckhardt, *Weltgeschichtlite Betrachtungen* (Bern, 1941), pp. 393, citado con más críticas por R. Walzer como evidencia de la fuerza perdurable de las ideas platónicas, en «Platonism in Islamic Philosophy», *Greek into Arabic*, 1962, p. 251. <<

[43] *Ep.* 138, 1, 5. <<

[44] *Ep.* 102, 6, 33. <<

[45] *De civ. Dei*, X, 20, 7-13. <<

[46] *Enarr. in Ps.* 86, 6; cf. *de civ. Dei*, X VII, 13 y XVIII, 45. <<

[47] *De civ. Dei*, XVI, 1, 25; vid. esp. H.I. Marrou, *L'Ambivalence du Temps de l'Histoire chez S. Augustin*, 1950. <<

[48] *Tract. in Joh.* 9, 6. <<

[49] *De civ. Dei*, XVI, 2, 82-85. <<

[50] *C. Faust.* XXII; vid. *Retract.* II, 33. <<

[51] *De Gen. ad litt.* XI, 15, 20; *de civ. Dei*, XIV, 28. <<

[52] P. ej., *de civ. Dei*, XVI, 3. <<

[53] *De civ. Dei*, XVIII, 2. <<

[54] P. ej., *de civ. Dei*, XV, 4. <<

[55] *De civ. Dei*, libro XVIII. <<

[56] *De civ. Dei*, XV, 21, 5. <<

[57] *De civ. Dei*, XV, 1, 29-41; cf. *Enarr. in Ps.* 61-7: «magnum mysterium». <<

[58] *De civ. Dei*, XV, 17-18. <<

[59] *De civ. Dei*, XV, 17, 47; cf. *Enarr. in Ps.* 136, 2. <<

[60] *De civ. Dei*, XV, 17, 8. <<

[61] *Gen.* 4, 18, en *de civ. Dei*, XV, 17, 32-38. <<

[62] *De civ. Dei*, XV, 17, 8-10. <<

[63] *Gen.* 4, 26, *de civ. Dei*, XV, 18, 2. <<

[64] P. ej., *de civ. Dei*, XV, 4, 3. <<

[65] *De civ. Dei*, XIV, 1, 18. <<

[66] *De civ. Dei*, XV, 4, 27; cf. *Enarr. in Ps.* 136, 2. <<

[67] *De civ. Dei*, XV, 4, 18 y 5, 24. <<

[68] *De civ. Dei*, XV, 5, 26-35. <<

[69] *De civ. Dei*, XV, 5, 6-7. Al hacerlo así, Agustín había omitido la tradición por la que Rómulo solo era responsable indirectamente de la muerte de Remo (vid. *de civ. Dei*, III, 6, 6-9). Ilustradores medievales muestran la muerte de Remo como un eco exacto de la muerte de Abel, mientras que Petrarca restableció la tradición que era más favorable a Rómulo e, incluso, a Roma; vid. esp. E. Th. Mommsen, «Petrarch and the Decoration of the 'Sala Virorum Illustrium'», *Medieval Renaissance Studies*, ed. Rice, 1959, pp. 130-174, especialmente pp. 158-159 e ilustraciones 12 y 33. <<

[70] *C. Faust.* XII, 9; *de civ. Det*, XV, 7, 118. <<

[71] *De civ. Dei*, XIV, 1, 12-18. <<

[72] Como hizo Orosio, vid. sup., p. 389, así el comentario de J. B. Bury: «Quizá merece más que ningún libro para ser descrito como el primer intento de una historia universal, y es probablemente el peor», *History of the Later Roman Empire*, 1, 1923 (Dover Edition, p. 306). <<

[73] *De civ. Dei*, X, 32, 92 y XV, 8, 17. <<

[74] *De civ. Dei*, XVIII, 27, 23, sobre Roma y Babilonia. <<

[75] Miraba al Espíritu Santo como repartiendo sus preferencias, recordando las narraciones del Antiguo Testamento, p. ej., *de civ. Dei*, XV, 15-36. Para Agustín, la Biblia era el único libro de historia realmente verdadero, porque no había sido escrito por hombres solos (*Ep.* 101, 2) y porque la elección de que es significativo había sido bien hecha. Contrástese J.B. Bury, *History of the Later Roman Empire*, 1, 1923 (Dover), p. 305: «Para un investigador moderno, y posiblemente también para uno antiguo, la obra de Agustín hubiera sido aún más interesante porque se había guiado a sí mismo a un estudio histórico de los imperios romano y babilónico». Pero esta era una época en la que la comprensión del hombre educado, incluso del pasado romano, había llegado a ser extremadamente débil; vid. A. Momigliano, «Pagan and Christian Historiography», *The Conflicts between Paganism and Christianity*, pp. 85-86. <<

[76] Esp. *de civ. Dei*, XV, 8, 7-20. <<

[77] *De civ. Dei*, XVI, 1, 1. <<

[78] *Ep.* 102, 3, 15; *de civ. Dei*, XV, 8, 10, y XVI, 3, 70. <<

[79] Vid. esp. *Enarr. in Ps.* 64, 2; vid. Y.M.J. Congar, «'Civitas Dei' et 'Ecclesia' chez S. Agustin», *Rev. études augustin.*, 3, 1957, 1-14. <<

[80] Vid. esp. H.-I. Marrou, «Civitas Dei, Civitas terrena: num tertium quid?» (Studia Patristica, 2), *Texte und Untersuchungen*, 64, 1957, pp. 342-350. <<

[81] *Enarr. in Ps.* 64, 2: «Ellos están aparte por el santo anhelo». <<

[82] *Tract. in Joh.* 14, 8. <<

[83] *De civ. Dei*, XVI I, 1, 3: *etiam ista peregrina.* <<

[84] *Conf.* V, 13, 23; vid. la prudente discusión de Guy, *Unité et structure logique*, pp. 113-114. Pero con la amplitud de

la ciudadanía romana, el término ha perdido su preciso sentido legal, y en el momento significa «extranjero», «de fuera», «extraño»; vid., p. ejemplo, *Conf.* I, 14, 23. El griego es una lengua peregrina; *Tract, in Joh.* 40, 7, *peregrini* supone «extranjeros», creencias arrianas dentro de Hipona, la *civitas*; cf. *Coll. Carthag.* 3, 99 (P.L. 11, 1381 A), donde *peregrini* significa «no africanos»; vid. esp. J. Gaudemet, «L'étranger au Bas-Empire», *Recueils Soc. Jean Bodin*, 9, 1958, páginas 207-235. <<

[85] *Enarr. in Ps.* 61, 6; 85, 11; 148, 4. <<

[86] Vid. sup., p. 274. <<

[87] P. ej., *Ennead*, V, 9, 1-2 (trad. al inglés MacKenna, 2, páginas 434-5). <<

[88] Vid. esp. *de civ. Dei*, XV, 4, 16. <<

[89] Vid. esp. *de civ. Dei*, XIX, 17, 11-25 y XIX, 26, 4-10. <<

[90] P. ej., *de doct. christ.* I, 35, 39. <<

[91] *De civ. Dei*, XV, 21, 15. <<

[92] *Ep.* 10, 1. <<

[93] Daniel, 16, 1 (*Misc. agostin.*, 1, p. 75). <<

[94] *Ep.* 130, 2, 4. <<

[95] P. ej., *de civ. Dei*, XIX, 14, 35-51. <<

[96] Vid. sup., p. 176. <<

[97] Vid. inf., p. 565. <<

[98] *Serm.* 169, 14. <<

[99] *Serm.* 158, 7. <<

[100] *Serm.* 297, 4 y 8. <<

[101] *Ep.* 157, 4, 37. <<

[102] *Cant.* 2, 4, en *de civ. Dei*, XV, 22, 29; cf. *de doct. christ.* I, 27, 28; vid. esp. Burnaby, *Amor Dei*, pp. 104-109. <<

[103] Esp. *de civ. Dei*, XIX, 13, 57-75. <<

[104] P. ej., *Serm. 88*, 15. <<

[105] *De civ. Dei*, XVII, 15. <<

[106] *Tract, in Ep. Joh.* 2, 11. <<

[107] *De civ. Dei*, XII, 6, 1-14. <<

[108] *De civ. Dei*, XIV, *28*, 3-10 y XIX, 12, 87-89. <<

[109] *De civ. Dei*, XV, 5, 19-32. <<

[110] *De civ. Dei*, XIV, 28, 7-10; cf. *de civ. Dei*, XVIII, 2, 16-25; los dos grandes imperios son Roma y Asiria; vid. R. Drews, «Assyrua in Classical Universal Histories», *Historia*, 14, 1965, pp. 129-142, especialmente pp. 137-138. <<

[111] P. ej., *de civ. Dei*, XV, 7, 34-49. <<

[112] Vid. esp. G. Madec, «Connaissance de Dieu et action de grâces», *Rech. augustin.*, 2, 1962, pp. 273-309. <<

[113] *De civ. Dei*, XIX, 1, 4-5. <<

[114] *De civ. Dei*, XIX, 1, 6. <<

[115] *De civ. Dei*, XIX, 11, 26-33 y 20, 11. <<

[116] *Enarr. in Ps. 9*, 14; vid. R.J. O'Connell, «The Plotinian Fall of the Soul in St. Augustine», *Traditio*, 19, 1963, pp. 1-35. <<

[117] *De Gen. c. Man*, II, 19, 29; vid. *Retract.* II, 9, 3. <<

[118] *De civ. Dei*, XIV, 26, 16-22. <<

[119] *C. Jul.* V, 7, 26. <<

[120] Vid. inf., pp. 522-525, <<

[121] Vid. *Retract.* I, 10, 2, sobre *de Musica*, VI, 4, 7; vid., más reciente, H.I. Marrou, *The Resurrection and St. Augustine's Theology of Human Values* (= «Le dogme de la résurrection», *Rev. études augustin.*, 12, 1966, pp. 111-136, esp. pp. 126-129). <<

[122] *De civ. Dei*, XXII, 21, 26. <<

[123] *De civ. Dei*, XXII, 22, 1. <<

[124] *De civ. Dei*, XXII, 22, 34. <<

[125] *De civ. Dei*, XXII, 22, 74. <<

[126] *De civ. Dei*, XXII, 22, 100. <<

[127] *De civ. Dei*, XXII, 22, 94. <<

[128] *De civ. Dei*, XXII, 22, 100. <<

[129] *De civ. Dei*, XXII, 24, 11. <<

[130] *De civ. Dei*, XXII, 24, 160. <<

[131] *De civ. Dei*, XXII, 24, 109. <<

[132] *De civ. Dei*, XXII, 24, 175. <<

[1] Los mejores tratados son Frend, *Donatist Church*, pp. 275-299, y Crespin, *Ministère et Saintité*, pp. 77-103 (E. L. Grasmück, *Coercitio: Staat und Kirche im Donatistenstreit*, 1964, añade poco). <<

[2] *Vita*, IX, 4. <<

[3] *Guelf*, 28, 7-8: predicado posiblemente en Útica sobre el 14, septiembre, 410 (*Misc. Agostin.*, 1, p. 542). <<

[4] *Vita*, XII, 2. <<

[5] *Serm.* 46, 14. <<

[6] Vid. esp. Frend, *Donatist Church*, pp. 269-274, sobre las fluctuaciones de la política desde el 408 al 411. <<

[7] *Gesta Collationis Carthaginensis*, 1, 4 (P. L. 11, 1260-1261). El *Edictum* de más tacto de Marcelino es la mejor fuente para el protocolo considerado: *Coll. Carthag.* 1, 5-10 (P. L. 11, 1261-1266); vid. Crespin, *Ministère et Sainteté*, pp. 81-82. <<

[8] *Ep.* 185, 7, 30; cf. *Ep.* 97, 4. <<

[9] Como pasará más tarde en Caesarea, cuando Agustín sostiene un debate con el anterior obispo donatista para convencer a los vacilantes: *Gesta cum Emerito*, 2. Se debe añadir que Agustín podía haber sido auténticamente desilu-

sionado por los malos resultados de la mera supresión en el período 405-408; vid. Crespin, *Ministère et Sainteté*, pp. 75-76. <<

[10] *Ep.* 89, 2. <<

[11] *Ep.* 88, 5. <<

[12] *Ep.* 88, 10: «No necesitamos una segunda decisión final, pero que sea conocida como ya establecida para aquellos que mientras tanto no están convencidos de que es así». <<

[13] *Ad Don. post. Coll.* XXV, 45; vid. Frend, *Donatist Church*, páginas 280-281, sobre el tipo de conferencia considerada por los donatistas. <<

[14] El acumen legal de Petiliano ha sido puesto en claro por el estudio de A. Steinwenter, «Eine kirchliche Quelle d. nachklassischen Zivilprozesses», *Acta congressus iuridici internationalis*, 2, 1935, páginas 123-144. <<

[15] *Coll. Cartbag.* 3, 258 (P.L. 11, 1408-1414). <<

[16] Frend, *Donatist Church*, pp. 285-286. <<

[17] P. ej., *Coll. Carthag.* 1, 7 (P.L. 11, 1265), donde ofrece mantenerse sin aceptar ningún partido. <<

[18] *Coll. Carthag.* 1, 5 (P.L. 11, 1262): había devuelto basílicas donatistas confiscadas, pendiente de una decisión. <<

[19] P. ej., *Coll. Carthag.* 3, 144 y 176 (P.L. 11, 1389 y 1394). Tales documentos eran tratados con gran reverencia en los tiempos romano tardío y bizantino; vid. F. Dölger, «Die Kaiserurkunde der Byzantiner», *Hist. Zeitschr.*, 159, 1938/9, pp. 229-250. <<

[20] *Ad. Don. Post. Coll.* 25, 44. <<

[21] Vid. esp. E. Tengström, *Die Protokollierung d. Collatio Carthaginensis* (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia), 14, 1962. <<

[22] Vid. esp. Frend, *Donatist Church*, p. 277, nota 7, que exagera, con su característica dureza, la mala ventilación de este baño. <<

[23] *Coll. Carthag.* 1, 2 y 14 (P. L. 11, 1259 y 1266). <<

[24] *Coll. Carthag.* 1, 3 (P. L. 11, 1259). <<

[25] *Coll. Carthag.* 1, 144-145 (P. L. 11, 1319). El incidente se repitió en la siguiente sesión. <<

[26] *Coll. Carthag.* 1, 61 y 65 (P. L. 11, 1274). <<

[27] *Coll. Carthag.* 1, 142 (P. L. 11, 1318 A). <<

[28] *Coll. Carthag.* 1, 143 (P. L. 11, 1318 A). <<

[29] *Coll. Carthag.* 1, 187 (P. L. 11, 1329 A). <<

[30] *Coll. Carthag.* 1, 208 (P. L. 11, 1345 B). <<

[31] *Coll. Carthag.* 2, 56 (P. L. 11, 1361 A). <<

[32] *Gesta cum Felice*, I, 20. <<

[33] *Coll. Carthag.* 2, 29 (P. L. 11, 1336). <<

[34] *Coll. Carthag.* 1, 136 (P. L. 11, 1316 A). <<

[35] *Coll. Carthag.* 3, 20 (P. L. 11, 1366). <<

[36] *Coll. Carthag.* 3, 267 (P. L. 11, 1415 O); vid. 3, 261-281 (P. L. 11, 1414-1418). <<

[37] *Brev. Collat.* III, 11, 23. <<

[38] *Brev. Collat.* III, 11, 21. <<

[39] *Brev. Collat.* III, 12, 24-24, 42. <<

[40] *Coll. Carthag.* Sententia cognitoris (P. L. 11, 1418-1420, 1419 A). <<

[41] *Cod. Theod.* XVI, 5, 52 (412) y 54 (414) (en P. L. 11, 1420-1428); vid. Brown, «Religiosus Coercion», *History*, 48, 1963, p. 290. <<

[42] Vid. esp. A. M, La Bonnardière, *Rech. de chronologie augustin.*, pp. 19-62. <<

[43] *Serm.* 47, 13. <<

[44] *C. Gaud.* I, 18, 19. <<

[45] *Serm.* 46, 41. <<

[46] *Tract, in Joh.* 13, 17. <<

[47] Para un estudio más estimulante de esta fase de la supresión del donatismo, vid. E. Tengström, *Donatisten u. Katholiken*, pp. 165-184 (más vid. mis reservas sobre la tentadora hipótesis del Dr. Tengström en *Journ. Rom. Studies*, 55, 1965, p. 282). <<

[48] *Ep.* 185, 9, 36. <<

[49] *Ep.* 185, 3, 12. <<

[50] *Ep.* 185, 3, 12. <<

[51] Vid. Frend, *Donatist Church*, p. 296. El *Contra Gaudentium* es el más duro de los escritos de Agustín en defensa de la supresión de los donatistas. <<

[52] Laurencio, el receptor del *Enchiridion: de VIII Dulcitii quaestionibus*, 10. <<

[53] *Ep.* 204, 2. <<

[54] P. ej., *Cod. Theod.* XI, 28, 5. <<

[55] P. ej., el *Vicarius* Macedorio: *Eps.* 152, 3 y 154, 2. <<

[56] *Ep.* 137, 5, 20; se encuentra implícito en *de civ. Dei*, XVIII, 41. <<

[57] Vid. esp. *Ep.* 96, 1; Agustín habla al jefe político del Imperio de Occidente, Olimpio, como a un «siervo», elogiando su «obediencia religiosa». <<

[58] *Ep.* 151, 14. <<

[59] Vid. sup., p. 148. <<

[60] Vid. inf., p. 479. <<

[61] Olimpiodoro, fragmento 9, ed. Müller, *Fragm. Hist. Graec.* 4, p. 61. <<

[62] Vid. esp. Frend, *Donatist Church*, pp. 292-293. <<

[63] *Ep.* 151, 5-6. <<

[64] *Ep.* 151, 9. <<

[65] *Ep.* 151, 3. <<

[66] *Ep.* 151, 13. <<

[67] Vid. inf., pp. 480-484. <<

[68] *Ep.* 198, 6. <<

[69] *Ep.* 199, 12, 46-47. <<

[70] P. ej., *Enarr. in Ps.* 61, 10. <<

[71] *De perf. just.* 18, 35. <<

[72] *Esp.* 91, 2 y 138, 2, 9. <<

[73] *Ep.* 138, 2, 9 y 3, 17. Sobre la importancia de esperanzas de reforma mediante una vuelta a las «antiguas virtudes», vid. Vittinghoff, «Z. geschichtl. Selbstverstandnis», *Hist. Zeitschr.*, 198, 1964, página 566. <<

[74] *De civ. Dei*, II, 19 <<

[75] *De civ. Dei*, V, 18; vid. sup., pp. 408-410. <<

[76] Posteriormente solo pudo empezar a escribir un libro cuando estuvo a salvo, lejos de Cartago: *de VIII Dulcitii quaestionibus*, Praef.; cf. *de gratia Christi*, 1, 1. <<

[77] *Ep.* 151, 13. <<

[78] *De gest. Pel.* 22, 46. <<

[1] Los fundamentos de la erudición moderna sobre Pelagio han sido guiados por G. de Plinval, *Pélage: ses écrits, sa vie et sa réforme*, 1943. A pesar del intento de caracterización de De Plinval, el mismo Pelagio permanece difícil de comprender; contrasta el estudio más cauteloso de S. Prete, *Pelagio e il Pelagianesimo*, 1961, pp. 191-193, y los valiosos estudios críticos de R. F. Evans, «Pelagius, Fastidius and the pseudo-Augustinian, 'de Vita Christiana'», *Journ. Theol. Studies*, n. s., 13, 1962, pp. 72-98 y, particularmente, de J. Morris, «Pelagian Literature», *Journ. Theol. Studies*, n. s. 14, 1965,

pp. 26-60, esp. pp. 26-40. Las notas críticas de Caspari, *Briefe, Abhandlungen u. Predigten*, 1894, pp. 223-389, sigue manteniendo su valor, como las *7 Dissertationes* de Jean Garnier (1673), impreso como el segundo apéndice a Mario Mercator: P. L. 48, 255-698. A. Hamman, P. L. *Supplementum*, 1958, 1101, da una edición completa de los trabajos conservados atribuidos a Pelagio y sus seguidores; y R. S. T. Haslehurst, *The Works of Fastidius*, 1927, ha editado y traducido los vívidos textos pelagianos descubiertos por Caspari. <<

[2] *Vie de Sainte Mélanie, ed. trad. Gorce* (Sources chrétiennes, 90), cap. 21, p. 170. <<

[3] Sobre esta importante familia, vid. esp. De Plinval, *Pélage*, páginas 214-216; Brown, «Aspects of Christianisation», *Journ. Rom. Studies*, 51, 1961, p. 9, y Chastagnol, *Les Fastes de la Préfecture urbaine*, 1962, p. 291 (un árbol de familia). <<

[4] *Vie de Sainte Mélanie*, cap. 19, p. 166. <<

[5] Vid. sup., pp. 396-399. <<

[6] Vid. esp. De Plinval, *Pélage*, pp. 47-71. <<

[7] Sobre Rufino, un sirio, vid. F. Refoulé, «La datation du premier concile de Carthage contre les Pélagiens et du *Libellus fidei* de Rufin», *Rev. études augustin.*, 11, 1963, pp. 41-49, esp. p. 49. Sobre las lecturas de Pelagio, vid. esp. De Plinval, *Pélage*, pp. 72-97; y sobre la importancia del revivamiento del origenismo en Roma, vid. esp. T. Bohlin, *Die Theologie d. Pelagius u. ihre Genesis* (Uppsala Universitets Arsskrift, 9), 1957, pp. 77-103. <<

[8] *De pecc. orig.* 3, 3. <<

[9] Vid. esp. De Plinval, *Pélage*, pp. 210-216. <<

[10] Ed. A. Souter, *Pelagius' Expositions of 13 Epistles of St. Paul* (Texts and Studies, 9, 2), 1923; Hamman, *P. L. Supplem.* 1110-1374; vid. esp. De Plinval, *Pélage*, pp. 121-166. <<

[11] Vid. De Plinval, *Essai sur le stule et la langue de Pélage*, 1947. <<

[12] *Ep.* 188, 3, 13. <<

[13] *De gest. Pel.* 25, 50: «vehemente y, a su modo, diciendo exhortaciones para una vida mejor». <<

[14] En P. L. 30, 15-45. <<

[15] E. Portalié, *A Guide to the Thought of St. Augustine* (traducción de Bastain), 1960, p. 188. <<

[16] *De gest. Pel.* 3, 9 y 11. <<

[17] Pelagio, *ad Demetriadem*, 2 (P. L. 30, 17 B). <<

[18] Vid. inf., p. 510 y Courcelle, *Les Confessions*, pp. 590-595. La aristocracia cristiana romana había estado siempre amargamente dividida entre Jerónimo y Rufino sobre la controversia origenista. Paulino, leal a Rufino, y su patrono seglar, había roto con Jerónimo (vid. Courcelle, «Paulin de Nole et Saint Jéròme», *Rev. études lat.*, 25, 1947, pp. 274-279). Los seguidores de Pelagio, hombre violentamente atacado por Jerónimo, bien podían esperar apoyo de Paulino. <<

[19] De Plinval, *Pélage*, p. 212. Su rival romano mejor informado, Mario Mercator, provenía de un fondo similar. <<

[20] Morris, «Pelagian Literature», *Journ. Theol. Studies*, 16, 1965, pp. 41-43, revisa la evidencia, concluyendo en favor del origen británico; De Plinval, *Pélage*, p. 212 y esp. nota 1. Campania o África, ambas opiniones son conjeturas. <<

[21] *De induratione cordis Pharaonis*, en De Plinval, *Essai*, p. 139 (Hamman, P. L. *Supplem.* 1507). <<

[22] En *de nat. et gratia*, 20, 23. <<

[23] *De dono persev.* 20, 53; vid. Courcelle, *Les Confessions*, página 580. <<

[24] Reconstruido en P. L. 48, 599-606. <<

[25] P. ej., *Ep.* 92, 6, donde comunica sus opiniones a Itaica con gran cautela, incluso desconfianza. <<

[26] *De gest. Pel.* 11, 23 y vid. sup., p. 399. <<

[27] Vid. esp. J.H. Koopmans, «Augustine's first contact with Pelagius and the Darinf of Condemnation of Caelestius at Carthage», *Vigiliae Christianae*, 8, 1954, pp. 149-153, rectificado por F. Refoulé, «Datation», *Rev. études augustin.*, 9, 1963, esp. pp. 41-44. <<

[28] *Ep.* 146. <<

[29] *De gest. Pel.* 25, 51. <<

[30] P. ej., *Ep.* 166, 4, 10. <<

[31] *De pecc. mer.* III, 10: Carta 64 de Cipriano a Fido. <<

[32] No por un africano, sin embargo, pero por Paulino, un diácono de Milán: sobre el que vid. inf., p. 547, n. 8. <<

[33] *De pecc. orig.* 3-4, 3; Bonner, *St. Augustine*, pp. 321-322, traduce esta vívida entrevista. <<

[34] *De gest. Pel.* 13, 30. <<

[35] *De gest. Pel.* 24, 65; *de gratia Christi*, 33, 36. <<

[36] Vid. esp. Refoulé, «Datation», *Rev. études augustin.*, 9, 1963, pp. 47-48. <<

[37] *Ep.* 139, 3. <<

[38] *De pecc. mer.* III, 1, 1. <<

[39] Vid. esp. De Plinval, *Pélage*, pp. 261-263. <<

[40] *Ep.* 186, 5, 13. <<

[41] Me inclino hacia los fascinantes estudios de J.N.L. Myres, «Pelagius and the End of Roma Rule in Britain», *Journ. Rom. Studies*, 50, 1960, pp. 21-36, y de J. Morris, «Pelagian Literature», *Jour. Theol. Studies*, 16, 1965, en pp. 43-60, por haber fijado su atención en posibles repercusiones sociales de ciertos aspectos del pelagianismo. Yo no puedo, sin embargo, seguirles en la mayoría de las hipótesis,

que las enseñanzas pelagianas pueden ser reducidas a movimientos sociales precisos; ni estoy convencido de que Bretaña fuera el «centro tormentoso» de tal movimiento. Sobre un duro criticismo de la tesis de Myres, vid. W. Liebeschutz, «Did the Pelagian Movement have Social Aims?», *Historia*, 12, 1963, pp. 227-241. <<

[42] *De gest. Pelag.* 20, 45 y 30, 55, y *Ep.* 183, 3. <<

[43] *De gest. Pel.* 30, 54, y *Ep.* 172, 1. <<

[44] Sobre el pelagianismo en Bretaña, vid. esp. J. N. L. Myres, «Pelagius», *Journ. Rom. Studies*, 50, 1960, pp. 34-36, y Morris, «Pelagian Literature», *Journ. Theol. Studies*, 16, 1965, pp. 56-59. En Rodas: Jerónimo, *Comm, in Hierem.*, Praef. 4; en Sicilia, vid. esp. *Ep.* «*Honorificentiae tuae*», 5 (Caspari, p. 12) y *Ep.* 156, en Siracusa. Sicilia, tierra de grandes heredades y villas esplendidas, tuvo una larga tradición, en el Bajo Imperio, de docto *otium*, tal como podían llevarlo a cabo tales grupos; vid. sup., p. 147. <<

[45] Vid. Brown, «Aspects of Christianisation», *Journ. Rom. Studies*, 51, 1961, pp. 9-11. <<

[46] Pelagio, *ad Dem.* 20 y 21 (P. L. 30, 36 A y D). <<

[47] *Ep. «Honorificentiae tuae»*, 4 (Caspari, p. 10). Las figuras citadas en una inscripción en Nola: Dihel, *Inscript. Lat. Christ.* 1, número 2.474. <<

[48] *De divitiis*, 6, 1 (Caspari, p. 31): trad. Haslehurst, pp. 30-107. <<

[49] *De divitiis*, 4, 1 (Caspari, p. 27). <<

[50] *De divitiis*, 6, 2 (Caspari, p. 32). <<

[51] *De divitiis, 6*, 2 (Caspari, p. 32). <<

[52] *Ep. «Honorificentiae tuae»*, 1 (Caspari, p. 4): trad. Haslehurst, pp. 2-17. <<

[53] Pelagio, *ad Dem.* 16 (P. L. 30, 31 D-32). <<

[54] *De vita Christiana*, 3 (P.L. 40, 1035). <<

[55] Pelagio, *ad Dem.* 30 (P.L. 30, 45). <<

[56] *De divitiis*, 6, 3 (Caspari, pp. 32-33). <<

[57] Vid. sup., pp. 327-328. <<

[58] Pelagio, *ad Dem.* 10 (P.L. 30, 26 B). <<

[59] *De vita Christiana*, 9 (P.L. 40, 1038). <<

[60] Vid. esp. *de gest. Pel.* 12, 27-28; cf. *Ep.* 185, 9, 38, para la introducción, en una carta antidonatista, de argumentos antipelagianos. <<

[61] Hilario se había acercado a Agustín para saber su opinión sobre la naturaleza de la Iglesia «en este mundo»: *Ep.* 157, 4, 40. <<

[62] *C. Epp. Pel.* III, 5, 14. <<

[63] Se puede citar el janseísmo, que también tuvo atractivo para una clase amenazada, como la aristocracia del Bajo Imperio, de impotencia política; vid. el tratado fascinante y sobresaliente de L. Goldmann, *The Hidden God* (trad. Thody), 1964, pp. 89-141. <<

[64] *Ep.* 126, 6. <<

[65] Pelagio, *ad Dem.* 1 (P.L. 30, 16 B): «la espada de la voluntad». <<

[66] Pelagio, *ad Dem.* 10 (P.L. 30, 270). <<

[67] *De bono vid.* 18, 22. <<

[68] *De divitiis*, 6, 2 (Caspari, p. 31). <<

[69] *De vita Christiana*, 14 (P.L. 40, 1045). <<

[70] Vid. sup., p. 304. <<

[71] Pelagio, *ad Dem.* (P.L. 30, 220). <<

[72] *Vie de Sainte Mélanie, ed. Gorce* (Sources chrétiennes, 90), cap. 20, p. 170; cf. *Ep.* 157, 4, 38. <<

[73] P. ej., *Enarr. in Ps.* 71, 3. <<

[74] *Ep.* 157, 4, 37. <<

[75] Pelagio, *ad Dem.* 9 (P. L. 30, 25 B), y en *de nat. et gratia*, 39, 33. <<

[76] *De nat. et gratia*, 34, 33. <<

[77] *De nat. et gratia*, 68, 82. <<

[78] P. ej., en *de nat. et gratia*, 1, 2. <<

[79] Claramente visto por E. Portalié, *A Guide to the Thought of S. Augustine*, pp. 188-189. <<

[80] P. ej., *de spiritu et littera*, 28, 48. <<

[81] *Ep.* 130 (412), a Proba, y el *de bono viduitatis* (414), a Juliana. <<

[82] *De bono vid.* 20, 26. <<

[83] P. ej., *de castitate* (Caspari, pp. 122-167), trad. Haslehurst, páginas 200-285. <<

[84] Amiano Marcelino, *Res gestae*, 30, 5, 4-10. <<

[85] Zósimo, *Historia Nova*, VI, 7. <<

[86] *Ep.* 131. <<

[87] *Ep.* 130, 3, 8. <<

[88] Como sugiere Mytes, «Pelagius», *Journ. Rom. Studies*, 50, 1960, p. 36. <<

[89] Vid. inf., p. 507. <<

[90] Oriencio, *Carmen de Providentia* (P. L. 51, 616-638); vid. De Plinval, *Pélage*, p. 404. <<

[91] P. ej., *de pecc. nier.* I, 65-68, y *de nat. et gratia*, 21, 23. <<

[92] P. ej., *Conf.* IV, 1, 1. <<

[93] Ps. Jerónimo, *Ep.* 32, 3 (P. L. 30, 247 D). <<

[94] Pelagio, *ad Dem.* 17 (P. L. 30, 32 C). <<

[95] *Op. Imp.* I, 78. <<

[96] *Matth.* 5, 48: *Ep. de possibilitate non peccandi*, 4, 2 (Caspari, p. 119). <<

[1] Vid. esp. De Plinval, *Pélage*, pp. 252-355, y Bonner, *St. Augustine*, pp. 320-346, quien da un relato a fondo. <<

[2] *Ep.* 143, 2 y 3. <<

[3] Vid. sup., pp. 368-370. <<

[4] *Ep.* 143, 5. <<

[5] P. ej., *Eps.* 92, 147 y 148. <<

[6] *Eps.* 143, 5 y 180, 5. <<

[7] *Ep.* 143, 4. <<

[8] *Ep.* 162, 1. <<

[9] *Ep.* 169, 1, 4. <<

[10] *Ep.* 166, 4, 10. <<

[11] *Ep.* 166, 8, 25. <<

[12] *Serm.* 294, 20. <<

[13] *De gest. Pel.* 21, 46. <<

[14] *Ep.* 187. <<

[15] *Eps.* 193 y 194. <<

[16] *Ep.* 186. <<

[17] *Ep.* 157. Sobre todo esto, ver el meticuloso estudio de H. Ulbrich, «Augustins Briefe z. entscheidender Phase d. pelagianischen Streites», *Rev. études augustin.*, 9, 1963, pp. 51-75, y 235-258. <<

[18] *De gratia Christi y de pecc. orig.*: sobre Piniano y Melania, vid. sup. 387. <<

[19] *Ep.* 184A, 1, 1. <<

[20] *Ep.* 186, 12, 39. <<

[21] *De malis doctoribus*, 17, 2 (Caspari, p. 101). <<

[22] *Ep.* 188, 1, 3. <<

[23] Pelagio, dijo en situación similar que su error era «civil» no «criminal»: *de pecc. orig.* 23, 26. <<

[24] *De gest. Pell.* 11, 25. Claramente visto por Bonner, *St. Augustine*, pp. 323-324. <<

[25] Agustín esperaba que todos los católicos se le unieran contra Pelagio: *de gest. Pel.* 35, 66. <<

[26] Vid. esp. De Plinval, *Pélage*, pp. 271-292 y pp. 306-307, y G. D. Gordini, «Il monachesimo romano a Palestina nel iv sec.», *Studia Anselmiana*, 46, 1961, pp. 85-107. <<

[27] Pelagio, *Ep. ad Innocentium papam* (P. L. 48, 610B). <<

[28] *De gest. Pel.* 1, 3. <<

[29] *De gest. Pel. 19*, 45. <<

[30] *De gest. Pel.* 30, 54. <<

[31] *De Gest. Pel.* 1, 1. <<

[32] Vid. Próspero de Aquitania, *Carmen de ingratis*, 1, 72-92 (P. L. 51, 100-102). <<

[33] *Ep.* 191, 1. <<

[34] *Ep.* 177. <<

[35] *Ep.* 177, 6. <<

[36] *Ep.* 177, 15. <<

[37] *Ep.* 186, 1, 2. <<

[38] *Ep.* 175, 5. <<

[39] *Ep.* 175, 2. <<

[40] *Ep.* 177, 2 y 3. <<

[41] *Ep.* 179, 1. <<

[42] P. ej., *Ep.* 181, 4-5. <<

[43] Vid. esp. E. Castar, *Geschichte d. Papsttums*, 1, 1930, páginas 331-337. <<

[44] Vid. es. E. Castar, *Geschichte d. Papsttums.* 1. pp. 344-356, G. Langgärtner, *Die Gallienpolitik d. Päpste in den*

vu. vi. Jhten. (Theophaneia, 16), 1964, esp. pp. 24-52, revisa más favorablemente un episodio particularmente cuestionable en la policía de Zósimo. <<

[45] Vid. Bonner, *St. Augustine*, p. 341. <<

[46] Zósimo, *Ep.* «*Postquam*», 2 (P. L. 45, 1721), vid. inf., nota 58. <<

[47] Zósimo, *Ep.* «*Postquam*», 3 (P. L. 45, 1722). <<

[48] *Serm.* 131, 10, 10. <<

[49] *De gest. Pel.* 34, 59. <<

[50] *De gest. Pel.* 13, 34. <<

[51] Zósimo, *Ep.* «*Postquam*», 1 (P. L. 45, 1721). <<

[52] Zósimo, *Ep.* «*Magnum pondus*», 4 (P. L. 45, 1720). <<

[53] Zósimo, *Ep.* «*Magnum pondus*», 5 (P. L. 45, 1720). Simpático tratado de la posición de Zósimo, T. G. Jalland, *The Church and The Papacy*, 1944, pp. 286-288, y F. Floeri, «Le Pape Zosime et la doctrine augustinienne du péché originel», *Aug. Mag.*, 2, 1954, pp. 755-761. <<

[54] *Ep.* 186. vid. Courcelle, *Les Confessions*, pp. 590-595. <<

[55] P. ej., *Ep.* 187, 13, 40. <<

[56] *Ep.* 187, 1, 1. <<

[57] Vid. esp. J. Sundwall, *Weströmische Studien*, 1915, pp. 9-11 y 67-68. <<

[58] Habían sido metidos en la usurpación de Constantino III: Zósimo, *Ep.* «*Postquam*», 2 (P. L. 45, 1721); vid. Langgärtner, *Die Gallienpolitik d. Päpste*, pp. 24 y 34. <<

[59] *Ep.* 185. <<

[60] *Retract*, II, 74. <<

[61] Bonner, *St. Augustine*, pp. 344-345. <<

[62] Bonner, *St. Augustine*, p. 344. <<

[63] *Ep.* 172, 2, Marroy, «La technique de l'édition». *Vigiliae Christianae*, 3, 1949, p. 218, nota 36. <<

[64] *Ep.* 179, 1. Sobre este personaje importante: vid. L. Cantarelli, «L'iscrizione onoraria de Giunio Quinto Palladio», *Bulletino Comunale di Roma*, 54, 1926, pp. 35-41. <<

[65] Próspero, *Chron.*, and ann. 418 (P. L. 51, 592A). <<

[66] Procopio, *de bellis*, III, 2, 25-26. <<

[67] Esto puede ser parte del concierto general para restablecer el prestigio de Roma después del saqueo godo del 410. El triunfo oficial de Honorio al suprimir a un usurpador había tomado cuerpo en Roma en el precario año: Prosper, *Chron.*, and ann. 417 (P. L. 592A). <<

[68] En P. L. 48, 379-386, con comentario, 386-392. <<

[69] En P. L. 48, 392-394; la excepcional severidad de estas leyes es marcada por Morris, «Pelagiam Literature», *Journ. Theol. Studies*, 16, pp. 52-53. <<

[70] Vid. Bonner, *St. Augustine*, p. 345. <<

[71] Vid. su súplica en P. L. 48, 509-526; de Plinval, *Pélage*, páginas 336-341. <<

[72] *Op. Imp.* I, 10. <<

[73] Edicto en *Ep.* 201. <<

[74] *Ep.* 206. <<

[75] *Ep.* 200, 2. <<

[76] El Rómulo de *Ep.* 247: vid. Chastagnol, *Les Fastes de la Préfecture urbaine*, p. 290. <<

[77] *Op. Imp.* I, 42. <<

[78] Carta a Aurelio: P. L. 48, 401A. <<

[79] *C. Jul.* III, 5. <<

[80] *Op. Imp.* I, 9. <<

[81] *Ep.* 191, 2. <<

[82] *Serm.* 181, 1. <<

[83] *Serm.* 181, 3. <<

[84] *Ep.* 195. <<

[85] P. ej., *Ep.* 167, 1, 2. Agustín, también, había sido afectado por tales especulaciones: R.J. O'Connell, «The Plotinian Fall of the Soul in St. Augustine», *Traditio*, 19, 1963, pp. 1-35. <<

[86] *De anim. et eius orig.* IV, 2, 2. <<

[87] *De anim. et eius orig.* III, 14, 20. <<

[88] *De anim. et eius orig.* III, 1, 2. <<

[89] *De anim. et eius orig.* III, 1, 2. <<

[90] *De anim. et eius orig.* III, 1, 1. <<

[91] *De anim. et eius orig.* IV, 9, 16. <<

[1] Vid. esp. *Die Theologie d. Pelagius*, pp. 29-39, esp. pp. 35-37. <<

[2] *Serm.* 131, 6; cf. *Serm.* 151, 4-5. <<

[3] *Serm.* 155, 14. <<

[4] P. ej., *de pecc. mer.* III, 8, 15; *Serm.* 294, 15. <<

[5] P. ej., Mario Mercator, *Liber subnotationum*, 2, 2 (P.L. 48, 124-125). <<

[6] Pelagio, *ad Dem.* 8 (P.L. 30, 24). <<

[7] Pelagio, *ad Dem.* 3 (P.L. 30, 18C); resumido en *Ep.* 186, 10, 34. <<

[8] *Serm.* 151, 4. <<

[9] Pelagio, *ad Dem.* 4 (P.L. 30, 20B). <<

[10] *Serm.* 155, 2. <<

[11] P. ej., *de pecc. mer* II, 8, 10. 499 <<

[12] *De perf. just.* 21, 44. <<

[13] *Serm.* 154, 14. <<

[14] *Serm.* 45, 10. <<

[15] *Serm.* 30, 4; cf. 30, 6. <<

[16] *Serm.* 155, 15. <<

[17] *De perf. just.* 20, 43. <<

[18] *Serm.* 30, 8. <<

[19] P. ej., *Serm.* 131, 5; vid. sup., p. 331. <<

[20] *Ep.* 194, 7, 31. <<

[21] *Serm.* 165, 9. <<

[22] La carta a Demetria atribuida al papa León sería titulada «Sobre la Humildad»: P. L. 55, 161-180. <<

[23] Pero vid. las observaciones pertinentes de Prete, *Pelagio*, páginas 49-53, y Refoulé, «Julien d'Éclane», *Rech. sc. relig.*, 52, 1964, páginas 233-241. Sobre la facilidad con que una colección de dichos paganos adquirieron enorme popularidad en una edición cristianizada, vid. el excelente estudio de H. Chadwick, *The Sentences of Sixtus: A Contribution to the History of Early Christian Ethics* (Texts and Studies, 5), 1959, esp. pp. 118-122 —sobre su uso por Pelagio— y p. 138. <<

[24] Papa Gelasio a los obispos de Picenum; cap. 2 (P. L. 45, 1766-1767). <<

[25] *Ibid.* cap. 8 (P. L. 45, 1770-1771). <<

[26] «Podemos observar aquí, como en ninguna parte, la 'lógica' de la historia. No se ha dado, quizá, otra crisis de igual importancia en la historia de la Iglesia en la que los oponentes han expresado los principios en disputa tan clara y abstractamente»: A. Harnack, *History of Dogma*, 5 (Dover), p. 169. <<

[27] El diálogo en *Serm.* 131, 6 es de gran importancia. <<

[28] Vid. sup. p. 230: p. ej., *Ep.* 1, 3-4. (P. L. 4, 201-205). Pelagio debía mucho a Cipriano: cid. De Plinval. *Pélage*, pp.

75-78. Vid. *de gest Pel.* 6, 16: La perfección cristiana no podría, desde luego, ser alcanzada por un niño, pero era, Pelagio insistió, posible para un adulto «arrepentido de sus pasados pecados»; cf. *de nat. et gratia*, 52, 60-54, 64. Sobre una vena sobresaliente de perfeccionismo, asociada con el «Misterio» del Bautismo, en la Iglesia en sus comienzos vid. sup., p. 230 y, especialmente, las excelentes observaciones de K. E. Kirk, *The Vision of God*, 1931, pp. 229-234. <<

[29] Vid. sup., p. 229. <<

[30] *Ep.* 186, 11, 37. <<

[31] P. ej., *Op. Imp.* II, 8 y IV, 114 y 119. <<

[32] *Ps.* 118, 133 *de pecc. mer.* II, 6, 7; cf. *Eps.* 157, 2, 8 y 194, 2, 5: la inescrutable «Sabiduría» de Dios, esencial para las ideas de Agustín sobre la predestinación, siempre está presentada como la antítesis de «Hado». <<

[33] Vid. esp. *Serm.* 153, 2, donde el maniqueo es presentado como «alentado» por lo que Agustín ha dicho. <<

[34] *Op. Imp.* V, 26. Honorato era, de una o de otra, el recipiente en la *Ep.* 140, en el que las opiniones antipelagianas eran vertidas, o de *de utilitate credendi* de 392 (y así permanecería sin imprimir por los argumentos antimaniqueos de sus amigos). Además, Firmo, agente literario de Agustín en Italia en este tiempo, y de un amigo íntimo del conde de Valerio, el patrón de la corte de Agustín (vid. sup., cap. 26, nota 39), puede bien ser la misma persona como el maniqueo comerciante convertido por Agustín: *Vita*, XV, 5. <<

[35] Vid. inf., p. 521. <<

[36] Citado en *Op. Imp.* III, 136-137; los argumentos parecen, sin duda, llevar un remarcable parecido a aquellos usados por Agustín, como ellos se basaban sobre idénticos argumentos, notablemente sobre «hechos» de deshonra y pérdida en él y sobre el «hecho» (trato) del bautismo infan-

til. La más alta antítesis peyorativa de generación «espiritual» por el bautismo y procreación «física» es usada por Fausto el Maniqueo (*C. Faust.* XXIV, 1), y, repetidamente por Agustín: por ejemplo, *Serm.* 294, 16. <<

[37] Vid. G.J.D. Aalders, «L'Épître à Menoch attibuée à Mani», *Vigiliae Christianae*, 14, 1960, pp. 245-249. <<

[38] *Ep. Secundini ad Aug.* <<

[39] Vid. esp. en P.L. 48, 626-630. <<

[40] Es una virtud requerida en 39 edictos del código de Teodosio. <<

[41] Vid. esp. Pelagio, *ad. Dem.* 16 (P.L. 30, 31D-32). <<

[42] Ps. Jerónimo, *Ep.* 13, 6 (P.L. 30, 172D). <<

[43] En *de gratia Christi*, 10, 11. <<

[44] *Ep. «Honorificentiae tuae»*, 1 (Caspari, p. 7). <<

[45] *Ep.* 145, 4. <<

[46] *Reyract.* II, 63. Esta obra está traducida al inglés con una excelente introducción, por J. Burnaby, *Augustine: Later Works* (Library of Christian Classics, 8), 1955, pp. 182-250. <<

[47] En la imaginería del *Serm.* 155, 6, así como el pueblo permanece lejanamente fuera del Sinaí, así la Ley es externa a él. <<

[48] *Op. Imp.* III, 106. <<

[49] *Eccles.* 15, 14, citado por Celestino: *de perf. just.* 19, 40. <<

[50] *De nat. et gratia*, 10, 12. <<

[51] P. ej., *Ep.* 157, 2, 8. <<

[52] En *de nat. et Gratia*, 30, 34. <<

[53] En *de perf. just.* 6, 12. <<

[54] P. ej. Pelagio, *ad Dem.* 8 (P.L. 30, 24A). <<

[55] *De pecc. mer.* II, 17, 26; cf. *de erf. just.* 19, 41. <<

[56] *Enarr 8 in Ps.* 118, 4. <<

[57] Vid. sup. p. 200; cf. *de spir. et litt.* 34, 60. <<

[58] *Serm.* 165, 3. <<

[59] *Jerem.* 10, 23, en *de pecc. mer.* II, 17, 26. <<

[60] Vid. esp. el lúcido sumario en la forma de citar Escrituras, en la que cada escalón sigue a otro «como eslabones de una cadena»; *de spir. et litt.* 30, 52. <<

[61] P. ej., *Enarr. 10 in Ps.* 118, 1 y 6: «el orador de un hombre en desenvolvimiento», vid. esp. C. Kannengiesser, «Enarratio in Psalmum CXVIII: Science de la révélation et progrès spirituel», *Rech. augustin.*, 2, 1962, pp. 359-381 y A. M. La Bonnardière, *Rech. de chronologie augustin.*, pp. 119-141. <<

[62] *Enarr. 17 in Ps.* 118, 2. <<

[63] *Enarr. 17 in Ps.* 118, 2: «y están tan unidos el uno a el otro que el uno no puede existir sin el otro». <<

[64] *Enarr. 17 in Ps.* 118, 7. <<

[65] P. ej., *de nat. et gratia*, 58, 68. <<

[66] P. ej., *Ep.* 186, 3, 10. <<

[67] *De pecc. mer.* II, 18, 28. <<

[68] *Tract, in Joh.* 26, 4. <<

[1] F. Refoulé, «Julien d'Éclane, théologien et philosophe», *Recherches de sciences religieuses*, 52, 1964, pp. 42-84 y 233-247, piensa con poco historicismo aproximándose y abriéndose al criticismo (vid. F.-J. Thonnard en *Rev. études augustin.* 11, 1965, pp. 296-304), señal que se espera será una nueva meta a través de un tratado perceptivo de Juliano. Vid. también A. Bruckner, *Julian v. Eclanum*, (Texte u. Untersuchungen, 15, 3), 1897 y la lista de trabajos atribuidos a Juliano de Hamman, *P. L. Supplement.*, 1, 1571, 1572. <<

[2] *Ep.* 101 contesta esta carta. <<

[3] *Ep.* 101, 3. <<

[4] *Ep.* 101, 1. <<

[5] *Ep.* 101, 4. <<

[6] Símaco, *Ep.* I, 3 (año 375). <<

[7] Genadio, *De viris illustribus*, 45 (P. L. 58, 1084). <<

[8] Dihel, *Inscript. Lat. Christ, vet.* 1, 2474. <<

[9] P. ej., Dihel, *Inscript, Lat. Christ, vet.* 1, 2489. <<

[10] *Op. Imp.* VI, 12. <<

[11] *Op. Imp.* VI, 20. <<

[12] Citado frecuentemente: p. ej., *Op. Imp.* III, 129; IV, 38, V, 11. <<

[13] *Op. Imp.* VI, 26. <<

[14] Desde ahora a la cita de Juvenal (*Sat.* I, 5, 119), en *Op. Imp.* VI, 29. <<

[15] Paulino, *Carmen*, XXV, esp. 50, 102. <<

[16] Vid. sup., p. 481. <<

[17] Si su padre en la ley era Emilio de Benevento, quien se había distinguido en la misión de Constantinopla. <<

[18] Genadio, *de vir. ill.*, 45 (P. L. 58, 1084). Bruckner, *Julian*, página 77, encuentra una pequeña traza de griego en sus es-

critos contra Agustín. <<

[19] Sobre la simpatía de los dos hombres, que, sin embargo, necesitaban que no aumentara la influencia «pelagiana» sobre Teodoro, vid. J. Gross, *Entstehumgsgeschichte d. Erbsündendogmas*, 1, 1960, páginas 190-204. Vid. *Op. Imp.* IV, 88; es Jerónimo, no Agustín, quien es criticado por Teodoro. <<

[20] La evidencia de la vida de Juliano en las últimas décadas es puesta de manifiesto por Vignier en P.L. 45, 1040-1042 y aceptada por Bruckner, *Julian*, esp. p. 72. <<

[21] Vid. Morin, en *Revue bénédictine*, 30, 1916, p. 4. <<

[22] P. ej., *C. Jul.* 4, 11 y 7, 35. <<

[23] *Ps.* 82, 17. Citado en *C. litt. Petil.* 29, 31. <<

[24] *Op. Imp.* V, 15. <<

[25] *Op. Imp.* IV, 46. <<

[26] P. ej., *Op. Imp.* VI, 18. <<

[27] P. ej. *Op. Imp.* I, 42 y 74. <<

[28] Vid. De Plinval, *Pélage*, pp. 3141-347. <<

[29] *Ep.* 194 sobre la que vid. inf., p. 532. <<

[30] Vid. esp. H. v. Schubert, *Des sogenannte Praedestinatus* (Texte u. Untersuchungen, 24, 4), 1903, esp. pp. 82-85. <<

[31] *De cura ger. pro mort.* 2: citando II Cor. 5, 10 en favor de la responsabilidad individual opuesta a la fe cerrada en la intercesión de los santos. <<

[32] En P.L. 45, 1750-1751; vid. A. Chastagnol, *La Préfecture urbaine à Rome*, pp. 170-171. <<

[33] *Op. Imp.* II, 1. <<

[34] *Op. Imp.* III, 170. <<

[35] Desafortunadamente, D.S. Wiesen, *St. Jerome as a Satirist*, 1964, es decepcionante. <<

[36] Uranio, *de obitu sancti Paulini* (P.L. 3, 859). <<

[37] *C. Jul.* II, 10, 36 y V, 1, 4; *Op. Imp.* II, 36. <<

[38] P. ej. *C. Jul.* 1, 2. <<

[39] P. ej., *C. Jul.* VI, 20, 64; *Op. Imp.* II, 51. <<

[40] P. ej., *Op. Imp.* III, 199, un argumento sobre la ceremonia del exorcismo tan violento como el de Optato, *de schism. Don.*, IV, 6 (P.L. 11, 1037). Agustín admite que este es un argumento que él usa en un tiempo para elaborar algún argumento «más sutil y agudo»: *Ep.* 194, 10, 46; cf. *Ep.* 193, 2, 4. <<

[41] P. ej., *Op. Imp.* III, 137 y 138. <<

[42] *C. Jul.* I, 7, 31. <<

[43] *De miraculis sancti Stephani*, I, 15, 1 (P.L. 41, 842). Agustín repite esta historia a su propia congregación: *Serm.* 323, 3 y 324. <<

[44] *De miraculis sancti Stephani*, II, 2, 6 (P.L. 41, 846-847). <<

[45] Vid. esp. Refoulé, «Julien d'Éclane», *Rech, sc. relig.*, 52, 1964, esp. p. 241; él estaba, desde luego, bien equipado por el tratado antimaniqueo de Agustín, *de ii animabus*, 14-15. <<

[46] Juliano, significativamente gira alrededor de las citas de Agustín de Ambrosio: *Op. Imp.* IV, 110, 113. <<

[47] *Ep.* 206. <<

[48] *C. Jul.* V, 5, 23. <<

[49] Vid. sup., p. 160. Memor estaba fuera de la omisión cuando había preguntado por el metro usado por David. <<

[50] Fulgencio en P.L. 45, 1041-1042. <<

[51] *C. Jul.* II, 10, 37. <<

[52] Refoulé, «Julien d'Éclane», *Rech, sc. relig. 52*, 1964, esp. p. 72 sobre «concupiscencia» en Juliano y Santo Tomás; pe-

ro con reservas (p. ej., p. 62), vid. las observaciones de Thonnard, *Rev. études augustin.*, 11, 1965, pp. 298-304. <<

[53] Sobre la posición de Agustín, me inclino particularmente a la brillante exposición de Burnaby, *Amor Dei*, esp. pp. 184-214. <<

[54] *Op. Imp.* III, 67. <<

[55] P. ej., Cicerón, citado en *C. Jul.* IV, 13, 78; vid. esp. Dodds, *Pagan and Christian*, pp. 23-34. <<

[56] Vid esp. los estudios de N. P. Williams, *The Idea of the Fall and of Original Sin*, 1927, y J. Gross, *Entstechungsgeschichte d. Erbsündendogmas*, 1, 1960. <<

[57] *De mor. eccl. cath.* (I), 22, 40. <<

[58] Vid. esp. Williams, *The Idea of the Fall*, pp. 294-310. En los sarcófagos del último tercio del siglo galo, el rito del bautismo se muestra en estrecha relación con la pintura de la caída de Adán. Vid. F. van der Merr «À propos du sarcophage du Mas d'Aire», *Mélanges Christine Mohrmann*, 1963, pp. 169-176. <<

[59] *Serm*, 151, 5. <<

[60] *Serm.* 151, 5. <<

[61] *Serm.* 151, 5. <<

[62] *Serm.* 151, 8. <<

[63] Vid. Doods, *Pagan and Christian*, pp. 29-30. <<

[64] P. ej., *de grat. et lib. arb.* 4, 7. <<

[65] Citado en *C. Jul.* II, 6, 15. <<

[66] *De nupt. et concup.* I, 24, 27. <<

[67] P. ej., *C. Jul.* IV, 2, 10. <<

[68] *C. Jul.* IV, 2, 10. <<

[69] *C. Jul.* VI, 18, 56 cf. <<

[70] Agustín es algunas veces bastante consistente al tratar la impotencia como siendo tan significativa como pasión: p. ej., *de pecc. mer.* I, 29, 57. <<

[71] Vid. sup., p. 231. <<

[72] *C. Jul.* IV, 13, 71. <<

[73] *C. Jul.* IV, 13, 71. <<

[74] *C. Jul.* 13, 71. <<

[75] *De nupt, et concup.* I, 7, 8. <<

[76] *De nupt. et concup.* O, 21, 24. <<

[77] P. ej., *C. Jul.* IV, 12, 59. <<

[78] *De civ. Dei*, XIV, 17. <<

[79] Vid. sup., pp. 314-315. <<

[80] La actitud de Cato, citado en *de nupt. et concup.* I, 15, 17. <<

[81] P. ej. *Cod. Theol.* XVI, 2, 44, de 420. <<

[82] Vid. Dodds, *Pagan and Christian*, p. 32. Tenía pocas ilusiones sobre las dificultades que experimentan parejas casadas en habituarse a su papel: *de bono coniug.* 13, 15. <<

[83] *De bono coniug.* 7, 6 y *Ep.* 262. <<

[84] *De bono coniug.* 3, 3. <<

[85] *De nupt. et concup.* I, 23, 27. <<

[86] *Conf.* VI, 16, 25. <<

[87] Notablemente en *Op. Imp.* LV, 39-41. <<

[88] *C. Jul.* III, 14, 28. <<

[89] P. ej. Harnack, *History of Dogma*, 5 (Dover), p. 170. <<

[90] P. ej., Juliano en *Op. Imp.* VI, 1. <<

[91] *Op. Imp.* V, 64. Significativamente, esto forma el título de un magnífico libro sobre Tertuliano, por R. Braun, «Deus Cristianorum», *Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, 1962. <<

[92] *Op. Imp.* I, 48. <<

[93] *Ps.* 10, 8. <<

[94] *Op. Imp.* I, 49. <<

[95] *Op. Imp.* I, 37. <<

[96] *Op. Imp.* I, 28. <<

[97] *Op. Imp.* III, 27. <<

[98] *Op. Imp.* I, 14. <<

[99] Vid. esp. el lenguaje técnico de la legislación romana constantemente aplicado a la Biblia: *Op. Imp.* II, 136; III, 34 y 43. <<

[100] No sin alguna pesadumbre: p. ej.: *Ep.* 166; e insistiendo sobre la «más lucida de todas las penas»: *C. Jal.* V, 11, 44. <<

[101] *Op. Imp.* I, 48. <<

[102] W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution*, p. 366. <<

[103] Vid. el estudio más instructivo de J. H. Baxter, «Notes on the Latin of Julian Eclanum», *Bulletin du Cange*, 21, 1949, p. 5-54, esp. p. 12. <<

[104] *Op. Imp.* I, 82. <<

[105] *Op. Imp.* III, 20. <<

[106] *Ezech.* 18, 20, citado en *Op. Imp.* III, 49. <<

[107] *Op. Imp.* III, 7. <<

[108] *Op. Imp.* III, 27. <<

[109] *Op. Imp.* I, 4. <<

[110] *Serm.* 341, 9. <<

[111] *Ad Simplicianum de div. quaesti.* qu. 2, 16. <<

[112] *De nupt. et concup.* I, 19, 21; cf. *C. Jul.* III, 19, 37. <<

[113] P. ej., *Exod.* 34, 7 y las otras citas del Antiguo Testamento en *Op. Imp.* I, 50 y III, 12-15. <<

[114] P. ej., *C. Jul.* VI, 25, 82. <<

[115] Vid. sup., p. 512. <<

[116] *Retract.* II, 28. <<

[117] P. ej., *Op. Imp.* I, 97 corrige a Juliano en las implicaciones del dualismo maniqueo. <<

[118] *De nupt. et concup.* II, 3, 9. <<

[119] *De nupt. et concup.* II, 29, 50. <<

[120] P. ej., *C. Jul.* LV, 13, 83. <<

[121] *Op. Imp.* I, 25. <<

[122] P. ej., *de mort. Man.* (II), 9, 14. <<

[123] P. ej., *C. Jul.* IV, 13, 72. <<

[124] *Op. Imp.* V, 16. <<

[125] *Op. Imp.* I, 120. <<

[126] Vid. sup., pp. 62-64. <<

[127] *Op. Imp.* I, 49. <<

[128] P. ej., *de civ. Dei*, XXI, 24, 78: «para esta vida, para los mortales, es '*La Cólera de Dios*'». <<

[129] Vid. el comentario extraordinariamente revelador de que si los hombres estaban en posición de parar el mal a su alrededor y no lo hacían, serían tomados como culpables de ello: *C. Jul.* V, 3, 14. <<

[130] *Ps.* 77, 49, citado en *C. Jul.* V, 3, 8; cf. *C. Jul.* VI, 8, 31. <<

[131] P. ej., *de civ. Dei*, XX, 8, 41. <<

[132] *Enarr. in Ps.* 61, 20 y *Daniel* 21, 6 (*Misc. Agostin.*, 1, p. 130). <<

[133] *De nupt. et concup.* I, 23, 26. <<

[134] *C. Jul.* VI, 21, 67. <<

[135] Vid. *de civ. Dei*, XXII, 22. <<

[136] Vid. Chavanneso Pelliot, *Journal asiatique*, sér. X, 18, 1911, página 517, nota 2. <<

[137] *Op. Imp.* VI, 30. <<

[138] Juan Crisóstomo, *Hom. 28 in Matthaeum* (*Patrologia Graeca*, 57, 353). <<

[139] P. ej., *Enan. in Pas.* 136, 9: «una terapia, no un castigo»; vid. esp. *de Gen. ad litt.* XI, 35, 48 donde «la sonrisa completa de esta existencia», la cualidad llena de deshonra de la sexualidad después de la Caída, es tratada como una disciplina que guía al autoconocimiento y la humanidad. <<

[140] *De corrept. et gratia*, 14, 43. <<

[141] *C. Jul.* III, 6, 12. <<

[142] P. ej., *Op. Imp.* III, 154. <<

[143] *De nupt. et concup.* II, 35, 59. <<

[144] *Op. Imp.* VI, 41. <<

[145] *Op. Imp.* I, 22. <<

[1] Me inclino particularmente a las discusiones estimulantes de la posición de Agustín en Burnaby, *Amor Dei*, pp. 226-241, y R. Lorenz, «Der Augustinismus Prospers v. Aquitanien», *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 73, 1962, pp. 271-252, esp. pp. 238-250. <<

[2] *Op. Imp.* II, 102. <<

[3] Genadio, *de vir. ill.*, 19 (P. L. 58, 1073). <<

[4] En *Ep*, 201. <<

[5] En P. L. 45, 1751. <<

[6] Vid. v. Schubert, *Der sogennante Praedestinatus*, esp. p. 21, libro III del *Praedestinatus* es una caricatura brillante (P. L. 53, 627-672). <<

[7] O. Chadwick, *John Cassian*, 1950, y esp. P. Munz. «John Cassian», *Journ. Eccles. Hist.*, 11, 1960, pp. 1-22. <<

[8] *Ep.* 215, 2. <<

[9] P. ej., *de dono persev.* 21, 55. <<

[10] *Ep.* 216, 3. <<

[11] Vid. esp. J. Chéné, «Les origines de la controverse semi-pélagienne», *Anné Théol. augustin.*, 13, 1953, pp. 56-109. <<

[12] «Sabiduría», la antítesis de «Hado» o «Fortuna», es central para Agustín en su idea de la predestinación: p. ej., *Ep.* 194, 2, 5. Sobre la reacción muy diferente de Agustín de esta de Origen, incluso de San Pablo, a la idea del «fondo» de la Sabiduría de Dios, vid. esp. M. Pontet, *L'Exégèse de S. Augustin*, p. 499, y esp. p. 513: «'O alitudo', reste chez lui un cri de terreur plus que d'amour débordant et stupéfait». <<

[13] Como en *Ep.* 190, 3, 12. <<

[14] *Ep.* 194, 2, 3-4. Vid. A. Sage, «Praeparatur voluntas a Deo», *Rev. études augustin.*, 10, 1964, pp. 1-20. Lo establecido sobre la posición de Agustín es O. Rottmanner, *Der Augustinismus*, 1892 (traducción francesa en *Mélanges de science religieuse*, 6, 1949, páginas 31-48).

Esto ha sido cambiado por una interpretación más optimista, por F.-J. Thonnard, en *Rev. études augustin.*, 9, 1963, pp. 259-287 y 10, 1964, pp. 97-123. G. Nygren, *Das Prädestinationsproblem i. d. Théologie Augustins* (Studia Theologica Lundensia, 12), 1956, es una valoración muy interesante. Pontet, *L'Exégèse de S. Augustin*, pp. 480-501, da una brillante caracterización de la idea en los sermones de Agustín. <<

[15] «La mente está siendo tomada cautiva por la fuerza de Otra»; Meyendorff y Baynes, «The Byzantine Inheritance in Russia», *Bizantium*, ed. Baynes y Moss, 1948, p. 380 (sobre el pensamiento de Nil Sorsky). <<

[16] Vid. G. Folliet, «Les moines euchites à Carthage en 400-401». (Studia Patristica, 2), *Texte u. Untersuchungen*, 64, 1957, pp. 386, 399). <<

[17] *Ep. 225*, 3 y *de praed, sanct.* 10, 21. <<

[18] *Guelf.* 18, 1 (*Misc. Agostin.*, 1, p. 499). <<

[19] *De dono persev.* 15, 38. <<

[20] *Eps. 225* y 226. La carta de Próspero y sus otros escritos están traducidos al inglés y comentados por P. De Letter, *St. Prosper of Aquitaine, Defense de St. Augustin* (Ancient Christian Writers, 32), 1963. <<

[21] Vid. esp. Las observaciones concisas y sugestivas de J. M. Wallace-Hadrill, «Gothia and Romania», *The Long-Haired Kings*, 1962, pp. 35-36. <<

[22] *Ep.* 226, 2. Se debe recordar cuán frecuentemente escenas de milagros de Cristo de curaciones aparecen sobre sarcófagos cristianos de principios, como símbolos de curación espiritual. <<

[23] *Ep.* 226, 2. <<

[24] *Ep.* 225, 3. <<

[25] P. ej., *Ep. 225*, 6. <<

[26] P. ej., el *Epigramma Paulini*, esp. 50, 1 (*Corpus Scriptorum Ecclesiae Latinorum*, 16, pp. 503-506). <<

[27] *De vocatione omnium gentium*, 2, 16 (P. L. 51, 704A). <<

[28] P. ej., *Ep.* 225, 5. <<

[29] P. ej., *de corrept. et gratia*, 14, 44. <<

[30] Próspero, *Ep. ad Rufinum.* 13, 14 (Pi L. 51, 85A). <<

[31] Patricio, *Confessio*, 16 (P. L. 53, 809-810). <<

[32] *Ep.* 199, 12, 46. <<

[33] *Serm.* III 1. <<

[34] Ed. G. Motin en *Rev. bénédictine*, 18, 1901, pp. 241-256. <<

[35] *Rev. Ben.*, 18, 1901, p. 255. <<

[36] *Rev. ben.*, 18, 1901, p. 256. <<

[37] *Rev. ben.*, 18, 1901, p. 247 (2 *Tim.* 2, 24). <<

[38] *Rev. ben.*, 18, 1901, p. 253. <<

[39] *Rev. ben.*, 18, 1901, p. 249. <<

[40] *Rev. ben.*, 18, 1901, p. 256, citando *Deut.* 32, 7; cf. *Ep.* 46, vid. sup., p. 363. <<

[41] *Ep.* 215, 6. <<

[42] *Ep.* 215, 8. <<

[43] *Rev. ben.*, 18, 1901, p. 243. <<

[44] *Ep.* 220, 2. <<

[45] *De dono persev.* 21, 56; vid. inf. pg. 574. <<

[46] *De corrept. et gratia*, 10, 26. <<

[47] *De dono persev.* 21, 54. <<

[48] *Rev. ben.*, 18, 1901, p. 254. <<

[49] *De grat. et lib. arb.* 1, 1; *de praed. sanct.* 1, 2, citando a *Phill.* 3, 15-16; vid sup. Cap. XXIV, nota 75. <<

[50] *Ep.* 215, 2. <<

[51] *Ep. 214*, 6-7. <<

[52] Chéné, «Les origines», *Année Théol. augustin.*, 13, 1953, página 109. <<

[53] *Ep.* 225, 7. <<

[54] *De corrept. et gratia*, 2, 4. <<

[55] *De doct. christ.*, Proem. 5. <<

[56] *De corrept. gratia*, 5, 7; cf. *de doct. christ.* IV, 16, 33. <<

[57] *Vita*, XXVIII, 3. <<

[58] Morris, «Pelagian Literautre», *Journ. Theol. Studies*, 16, 1965, pp. 59-60. <<

[59] *Deut.* 8, 77 en *de gratia et lib. arb.* 7, 16. <<

[60] P. ej., *de dono persev.* 12, 31. <<

[61] *C. Jul.* VI, 12, 38. <<

[62] Bien expresado por Lorenz, «Der Augustinismus Prospers», *Zeitschrift f. Kirchengesch.*, 73, 1962, p. 246. <<

[63] I, *Reg.* 22, 19, en *C. Jul.* 3, 13. <<

[64] P. ej., *de dono persev.* 9, 22. <<

[65] *Ep.* 204, 2; vid. sup. pp. 444-446. <<

[66] En P.L. 51, 427-496, Vid. esp. el análisis magistral y conclusiones de Lorenz, «Der Augustinismus Prospers», *Zeitschr. f. Kirchengesch.*, 73, 1962, 218-232. <<

[67] P. ej. *Sent.* 50, 51 y 53. <<

[68] *Ep.* 130, 2, 4. <<

[69] Vid. sup. p. 230, y *de sancta virg.* 42, 43. <<

[70] *De grat. et lib. arb.* 20, 42. <<

[71] *De corrept. et gratia*, 8, 18 y *de dono persev.* 9, 21. <<

[72] *C. Jul.* III, 10, 22. <<

[73] *Op. Imp.* V, 57. <<

[74] P. ej., *de corrept. et gratia*, 8, 17. <<

[75] *De dono persev.* 8, 19. <<

[76] *De corrept. et gratia, 9, 20.* <<

[77] P. ej., *Ep.* 231, 6. <<

[78] *De dono persev.* 20, 53. <<

[79] *Serm.* 15, 5. <<

[80] P. ej., *de dono persev.* 3, 4; 7, 13 y 22, 60-62. <<

[81] Vid. sup. p. 287; esp. *de dono persev.* 12, 63. <<

[82] Vid. inf., p. 568-570. <<

[83] *Vita*, XXVIII, 13. <<

[84] *Vita*, XXIX, 1. <<

[85] *De dono persev.* 7, 14. <<

[86] *De praed. sanct.* 14, 31. <<

[87] Claramente visto por Pontet, *L'Exégèse de S. Augustin*, páginas 502-510. <<

[88] *De corrept. et gratia*, 12, 35. <<

[89] *Serm.* 344, 4. <<

[90] *Serm.* 345, 6. <<

[91] *Vita*, Praef, 2. 545 <<

[1] *Ep.* 213, 5. <<

[2] *Ep.* 213, 1. <<

[3] Sermón de Heraclio en P. L. 39, 1717. <<

[4] P. L. 39, 1717-1719. <<

[5] *Guelf.* 32, 4 (*Misc. Agostin.*, 1, p. 566). <<

[6] Vid. inf., p. 551. <<

[7] Sobre la influencia del ejemplo de Ambrosio sobre Agustín, vid. Courcelle, *Les Confessions*, pp. 617-621, y, generalmente, Van der Meer, *Augustine*, pp. 570-572. <<

[8] Ver la excelente edición, traducción e introducción de M. Pellegrino, *Paolino di Milano, Vita di S. Ambrogio* (Verba Seniorum, 1), 1961, y, más reciente, A. Paredi, «Paulinus of Milan», *Sacris erudiri*, 14, 1963, pp. 206-230. <<

[9] Paulino, *Vita*, cap. 55 (ed. Pellegrino, pp. 128-129). <<

[10] Vid. esp. las dos excelentes ediciones, con traducción y comentario de H. T. Wisskotten, *Sancti Augustini Vita scripta a Possidio episcopo*, edición con textos revisados, introducción, notas y una versión inglesa, 1919, y M. Pellegrino, *Possidio, Vita di Agostino* (Verba Seniorum, 4), 1955. <<

[11] *Vita*, XXII, 6. <<

[12] *Vita*, XXV, 2. <<

[13] *Vita*, XXII, 5. <<

[14] P. ej., *Vita*, XXIV, 1-17, sobre la cautela financiera de Agustín. <<

[15] *Serm.* 356, 1. <<

[16] *Serm.* 355, 6. <<

[17] *Serm.* 355, 4 y 6. <<

[18] *Serm.* 355, 2. <<

[19] *Serm.* 355, 6. <<

[20] *Serm.* 355, 7. <<

[21] *Serm.* 356, 1. <<

[22] Usado como tal por Jones, *The Later Empire*, 2, p. 771. <<

[23] *Serm.* 356, 13. <<

[24] *Serm.* 356, 14. <<

[25] *Serm.* 356, 15. <<

[26] *Ep.* 213, 1. <<

[27] *Ep.* 211, 4. <<

[28] *Serm.* 356, 4; vid. P. Verbraken, «Les deux sermons du prête Éraclius d'Hippone», *Rev. bén.*, 81, 161, pp. 3-21. <<

[29] P. ej., *Ep.* 202A, 3, 7. <<

[30] Vid. sup., p. 358. <<

[31] *Ep.* 118, 2, 9. <<

[32] *Ep.* 231, 7. <<

[33] *Eps.* 222, 1 y 223, 4. <<

[34] Sobre el que vid. esp. la excelente introducción de R. Braun, a *Quodvultdeus, Livre des Promesses et des Prédications de Dieu* (Sources Chrétiennes, 101), 1964, 1, pp. 88-112. <<

[35] *Ep.* 221, 3. <<

[36] *Ep.* 222, 1. <<

[37] Vid esp. Courcelle, *Les lettres grecques*, pp. 192-194. <<

[38] *Ep.* 223, 3. <<

[39] Vid. Brown, «Religious Coercion», *History*, 58, 1963, pp. 292-293. <<

[40] *Guelf.* 32 (*Misc. Agostin.*, 1, pp. 563-575). <<

[41] *Ep.* 209. <<

[42] *Ep.* 209, 4. <<

[43] *Ep.* 209, 6. <<

[44] *Ep.* 209, 5. <<

[45] *Ep.* 209, 9. <<

[46] *Ep. ad. cath.* 19, 49-50. <<

[47] *De cura ger. pro mort.* 12, 15. <<

[48] *Serm.* 322 y 323, 2. <<

[49] Vid. sup., pp. 32 y 37. <<

[50] *Vita*, XXIX, 5. <<

[51] Vid. esp. *de civ. Dei*, XXII, 8. <<

[52] *De miraculis S. Stephani*, I, 14 (P. L. 41, 841). <<

[53] *Ep.* 78, 3. <<

[54] En *de civ. Dei*, XXII, 8. <<

[55] *Ep.* 52, 2. <<

[56] *Serm.* 317, 1. <<

[57] *De miraculis S. Stephani*, I, 7 (P. L. 41, 839). <<

[58] Vid. la tabla de H. J. Diesner, «Die Circuncellionen v. Hippo Regius», *Kirche und Staat im spätrömischen Reich*, 1963, p. 79. <<

[59] *Ep.* 78, 3. <<

[60] Vid Quodvultdeus, *Livre des promesses*, VI, 6, 11, ed. Braun, 2, p. 609, una descripción católica de los milagros de un curador rival: «trucos basados en pura imaginación», por los que «habían devuelto a la mente del gentío su visión y su capacidad de andar». <<

[61] Vid. el excelente estudio de J. de Vooght, «Les miracles dans la vie de S. Augustine», *Recherches de Théologie et médiévale*, 11, 1939, pp. 5-16. <<

[62] *Serm.* 356, 4. <<

[63] *Serm.* 316, 5. <<

[64] P. ej., *de civ. Dei*, XXII, 8, 164-168. <<

[65] *De civ. Dei*, XXII, 8, 400. <<

[66] Vid. los estudios magistrales de H. Delehaye, «Les premiers 'libelli miraculorum'», *Analecta Bollandiana*, 29, 1910, pp. 427-434 y «Les recueils antiques des miracles des saints», *Analecta Bollandiana*, 43, 1925, p. 74-85. <<

[67] Jones, *The Later Emire*, 2, p. 963: «tales tontas historias…». <<

[68] *De civ. Dei*, XXII, 8, 160. <<

[69] *De civ. Dei*, XXII, 8, 350-353. <<

[70] Vid. sup., p. 512. <<

[71] *De civ. Dei*, XXII, 8, 568. Su actitud estaba justificada por el clima total intelectual de la Antigüedad tardía: vid. esp. H. I. Marrou (en colaboración con A. M. La Bonnardière), «Le dogme de la résurrection des corps et la théologie des valeurs humains selon l'enseignement de Saint Augustin», *Rev. études augustin.*, 12, 1966, pp. 111-136, esp. pp. 115-119. <<

[72] *Ep.* 227. <<

[73] *De vera relig.* 25, 47. <<

[74] *Retract*, I, 13, 7. <<

[75] Implícito en Jones, *The Later Roman Empire*, 2, pp. 963-964. <<

[76] Exagerado convenientemente por Van der Meer, *Augustine*, páginas 527-557. <<

[77] P. ej., *de cura pro mort. ger.* 16, 19. <<

[78] *De civ. Dei*, XXI, 4, 81. <<

[79] *De civ. Dei*, XXII, 11. <<

[80] *C. Jul.* V, 16, 51. <<

[81] P. ej., *C. Jul.* VI, 6, 15. <<

[82] *De nupt. et concup.* O, 19, 21. <<

[83] Vid. esp. *C. Jul.* VI, 6, 17-18. <<

[84] Citado por Marrou, *St. Augustin et la fin de la culture antique*, pp. 151-157, en una brillante caracterización de esta actitud. <<

[85] P. ej., *Ep.* 137, 3, 10. <<

[86] *De util. cred.* 16, 34. <<

[87] *C. Faust.* XXVI, 3. <<

[88] Vid. sup., p. 521. <<

[89] *Serm.* 88, 5. <<

[90] Vid. esp. Burnaby, *Amor Dei*, pp. 113-114. <<

[91] *Serm.* 299, 8 y 355, 4. <<

[92] *Serm.* 317, 3. <<

[93] *De civ. Dei*, XXII, 22, 90. <<

[94] *De cura ger. pro mort.* 16, 20. <<

[95] *Serm.* 317, 1. <<

[96] *Serm.* 88, 2. <<

[97] *Tract. in Joh.* 13, 17. <<

[98] *De VIII Dulcitii quaest.* 7, 3. <<

[99] *Serm.* 286, 5. <<

[100] *De civ. Dei*, XXII, 9. <<

[101] *Ps.* 93, 11, en *de civ. Dei*, XXII, 4. <<

[1] El mejor estudio es el de Chr. Courtois, *Les Vandales et l'Afrique*, 1955. <<

[2] *Ep.* 47, 2. <<

[3] *Ep.* 220, 7. <<

[4] *Ep.* 111, 7. <<

[5] B.H. Warmington, *The North African Provinces*, pp. 20-26. <<

[6] *Ep.* 199, 12, 46. <<

[7] Vid. sup. p., 249. <<

[8] Vid. sup., p. 483; vid. G. Bonner, «Augustine's Visit to Caesarea in 418», *Studies in Church History*, 1, ed. Dugmore y Duggan, 1964, pp. 104-113. <<

[9] Vid. sup., p. 302 y 448. <<

[10] *De civ. Dei*, XXI, 4, 15. <<

[11] P. ej., *Cod. Theod.* XV, 11, 1. <<

[12] Salviano, *de gubernatione Dei*, VII, 16 (P.L. 53, 143). <<

[13] Vid. sup., p. 26. <<

[14] *Enarr. in Ps.* 136, 3. <<

[15] *Enarr. in Ps.* 136, 5; cf. *de miraculis S. Stephani*, II, 3, 9 (P.L. 41, 849). <<

[16] *Mai* 126, 12 (*Misc. Agostin.*, 1, p. 366). <<

[17] *Serm.* 345, 1. <<

[18] Vid. sup., p. 482 y 510. <<

[19] *Eps.* 229-231. <<

[20] Exagerado convenientemente por Frend, *Donatist Church*, página 329. <<

[21] P. ej., *Cod. Theod.* VII, 13, 22 (428), nos da la pista, significativamente, del pagano Volusiano (vid. sup. p. 396), vid. el interesante estudio de T. Kotula, *Zgromadzenia prowincjonalne w rzymskiej Afryce w epoce poznego Cesarstwa*, 1965, esp. pp. 161-166 (resumido en español: *Las Asambleas Provinciales en el África romana bajo el Bajo Imperio.* En versión francesa corresponde a las pp. 171-179), que, quizá, exagera

el declive de tales instituciones en las últimas décadas del África romana. Es posible imaginar a Macrobio, el autor de la *Saturnalia*, como un producto de este ambiente africano: vid. sup., cap. 26, nota 15. <<

[22] *Ep.* 209, 5. <<

[23] *Enarr. in Ps.* 136, 3; cf. *de div. quaest.* LXXXIII, 79, 4, sobre el requisamiento de caballos. <<

[24] *Serm.* 302, 16. <<

[25] J. Heurgon, *Le trésor de Ténès*, 1958. <<

[26] P. ej., *Cod. Theod.* XVI, 2, 31; vid. Brown, «Religious Coercion», *History*, 48, 1963, p. 288. <<

[27] Vid. esp. H.J. Diesner, «Die Laufbahn des *Comes Africae* Bonifatius u. seine Beziehungen zu Augustin», *Kirche und Staat im spätrömischen Reich*, 1963, pp. 100-126. <<

[28] *Ep.* 185, 1, 1. Sobre la extensión del arrianismo en el sur de África entre tales soldados y sus obispos, vid. esp. La Bonnardière, *Rech. de chronologie augustin.*, pp. 94-97. <<

[29] *Retract*, II, 73. <<

[30] *Ep.* 220, 2 y 12. <<

[31] Vid. sup., p. 176. <<

[32] *Ep.* 220, 3. <<

[33] Vid. sup., p. 429. <<

[34] *Ep.* 220, 3. <<

[35] Warmington, *The North African Provinces*, pp. 10-12. <<

[36] *Ep.* 220, 3 y 5. <<

[37] *Ep.* 220, 4. <<

[38] *Ep.* 220, 4. <<

[39] Diesner, «Bonifatius», *Kirche und Staat*, p. 111. <<

[40] *Ep.* 220, 7. <<

[41] *Ep.* 220, 3. <<

[42] *Ep.* 220, 5. <<

[43] *Serm.* 114. <<

[44] *Ep.* 220, 2. <<

[45] *Ep.* 220, 1-2. <<

[46] *Ep.* 220, 1. <<

[47] *Ep.* 220, 6. <<

[48] *Ep.* 220, 5. <<

[49] *Ep.* 220, 1 y 9. <<

[50] Vid. esp. A. M. La Bonnardière, «Quelques remarques sur les citations scripturaires du *de gratia et libero arbitrio*», *Rev. études augustin*, 9, 1963, pp. 77-83. <<

[51] *Ep.* 220, 12; cf. *Ep.* 229, 2. <<

[52] Jordanes, *Getica*, 33. <<

[53] *Vita*, XXVIII, 4. <<

[54] Salviano, *de gubernatione Dei*, VII, 11 (P. L. 53, 138), <<

[55] Vid. esp. H. J. Diesner, «Die Lage der nordafrikan. Bevölkerung im Zeitpunkt der Vandaleninvasion», *Historia*, 11, 1962, páginas 97-111 (*Kirche und Staat*, pp. 127-139), y P. Courcelle, *Histoire littéraire des grandes invasions*, pp. 115-139. <<

[56] *Vita*, XXX, 1. <<

[57] P. ej., *C. litt. Petil*, II, 19, 42-43. <<

[58] *Ep.* 228, 2 y 4. <<

[59] *Ep.* 228, 4. <<

[60] *Ep.* 228 está incluido por Posidio en la *Vita* (XXX, 3-51). <<

[61] *Ep.* 228, 11. <<

[62] *Vita*, XXXVIII, 12. <<

[63] *Vita*, XXVIII, 13. <<

[64] *De civ. Dei*, III, 20, 39. <<

[65] Victor Vitensis, *Historia persecutionis Vandalicae*, I, 3, 10 (P. L. 58, 185); vid. Courtois, *Les Vandales*, p. 163. <<

[66] *Vita*, XXIX, 1. <<

[67] *Vita*, XXVIII, 6-8. <<

[68] *Vita*, XXVIII, 11. <<

[69] Plotino, *Ennead* I, 4, 7 (MacKenna 2, pp. 46-47); vid. Pellegrino, *possidio*, p. 226, nota 14, y Courcelle, *Hist. littéraire*, pp. 277-282. <<

[1] *Ep.* 230. <<

[2] *Ep.* 231. <<

[3] *Ep.* 231, 2. <<

[4] *Ep.* 231, 6. <<

[5] *Ep.* 231, 3. <<

[6] *Ep.* 231, 3; cf. *Ep.* 118, 3, 13. <<

[7] *Ep.* 231, 7. <<

[8] *Ep.* 213, 1. <<

[9] Vid. esp. La Bonnardière, en *Rev. études augustin*, 9, 1963, páginas 77-83. <<

[10] Vid. sup., p. 531 y s. <<

[11] Vid. sup., p. 510. <<

[12] Desde ahora el *Tractatus adversus Judaeos.* <<

[13] *Collatio cum Maximino*, esp. I, 1. <<

[14] Vid. B. Altaner, «Die Bibliothek des heiligen Augustinus», *Theologische Revue*, 1948, pp. 73-78. Sabemos mucho más de otras bibliotecas romanas tardías, p. ej., H. I. Marrou, «Autour de la bibliothèque du pape Agapet», *Mél. d'archéol. et d'hist.*, 48, 1931, pp. 124-169. <<

[15] P. ej. *Retract.* II, 39. <<

[16] P. ej. *Retract.* II, 30, sobre la *de doctrina christiana.* <<

[17] P. ej. *Retract.* I, 17. <<

[18] *Retract.*, Prolog. 3. <<

[19] *Ep.* 224, 3. <<

[20] Vid. esp. A. Harnack, «Die Retractationen Augustins», *Sitzungsber. preuss. Akad. der Wiss.*, 1905, 2, pp. 1096-1131. <<

[21] Vid. esp. J. Burnaby, «The 'Retractations' of St. Augustine: Selfcriticism or Apologia?» *Aug. Mag.*, 1, 1954, pp. 85-92. <<

[22] *Retract.*, Prolog, 3. <<

[23] *Retract.*, Prolog. 1. <<

[24] Vid. sup., Próspero de Aquitania, por ejemplo, siempre había aconsejado las «Obras completas» de Agustín contra las meras «lecturas de los semipelagianos: *ad Rufinum*, 4, 5 (P. L. 51, 80). <<

[25] *Retract.*, Prolog. 2. <<

[26] *Retract.*, Prolog. 3. <<

[27] P. ej., *Retract.* I, 10, 2 sobre *de Musica*, y II, 41, 2, sobre el *de Trinitate.* Vid. el estudio más interesante de R. A. Markus, «'Imago' and 'Similitudo' in Augustine», *Rev. études augustin.*, 11, 1964, pp. 125-143. <<

[28] P. ej., *Retract.*, Prolog. 3 sobre sus obras de Casiciaco. <<

[29] P. ej., *Retract.* I, 26. <<

[30] P. ej., *Retract.* I, 8. <<

[31] *Vita*, XXVIII, 1. <<

[32] *Retract.* II, 41, 3. <<

[33] *Retract.* II, 88, 2. <<

[34] *Retract.* II, 32. <<

[35] *Retract.*, Prolog. 2. <<

[36] *Vita*, XXXI, 4. <<

[37] *Serm.* 345, 2. <<

[38] Vid. sup., pp. 385-386 y 390-391. <<

[39] *Serm.* 345, 2. <<

[40] *Serm.* 344, 4. <<

[41] Uranio, *de obitu sancti Patdini*, 3 (P. L. 53, 861). <<

[42] *Serm.* 348, 2. <<

[43] *Vita* XXXI, 1-3. <<

[44] Vid. H. V. M. Dennis, «Another note on the Vandal occupation of Hippo», *Journ. Rom. Studies*, 15, 1925, pp. 263-268. Tras una generación, la mujer suaba de un vándalo será enterrada en la misma basílica de Agustín: Marec, *Les Monuments*, pp. 62-63. Frend, *Donatist Church*, pp. 229-230, puede ser excesivamente pesimista acerca de la supervivencia de la memoria de Agustín en Hipona: vid. H. I. Marrou, «Épitaphe chrétienne d'Hippone à réminiscences virgiliennes», *Libyca*, 1, 1953, pp. 215-230. <<

[45] *Vita* XXX, 1. <<

[46] Próspero, *Chron.*, ad ann. 438 (P. L. 51, 547). <<

[47] Ed. A. Wilmart, *Misc. Agostin.*, 2, pp. 149-233. <<

[48] *Vita*, XVIII, 9. <<

[49] *Vita*, XXXI, 9. <<

ÍNDICE